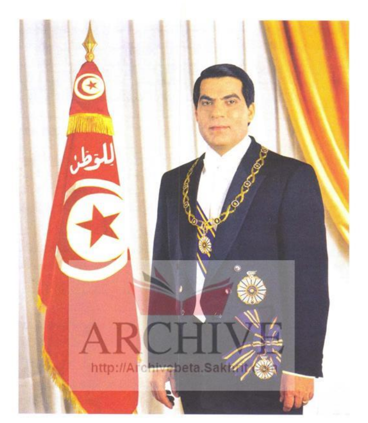




سيادة الرئيس
زين العابدين بن علي
رئيس الجمهورية التونسية

النص الكامل لكلمة سيادة الرئيس زين العابدين بن علي خلال موكب انطلاق برامج الاحتفال بالقيروان عاصمة للثقافة الاسلامية سنة 2009 والتي تولى القاءها السيد محمد الغنوشي الوزير الاول.

بسم الله الرحمان الرحيم

معالي الدكتور عبد العزيز التويجري المدير العام للمنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة (ايسيسكو)

معالي السيد الحبيب بن يحيى الأمين العام لاتحاد المغرب العربي

أصحاب المعالي والسعادة والفضيلة

ضيوفنا الكرام

حضرات السادة والسيدات

أفتتح اليوم على بركة الله برامج الاحتفال بالقيروان عاصمة للثقافة الإسلامية لسنة 1430 للهجرة الموافقة لسنة 2009 للميلاد متوجها بالشكر الجزيل الى السادة ممثلي المنظمات الثقافية الاقليمية والسادة ممثلي المنظمات العلمية الاسلامية وكذلك الى اصحاب المعالي والسعادة والفضيلة والعلماء والمفكرين من البلدان الشقيقة والصديقة الذين لبوا دعوتنا لمشاركتنا هذا الحفل المتميز تقديرا منهم لبلادنا ولما تحظى به مدينة القيروان من منزلة رفيعة في قلوب المسلمين خاصة وفي تاريخ الثقافة الانسانية عامة. فأهلا وسهلا بالجميع ومرحبا.وأتوجه بالشكر الى أهالي القيروان ونخبها الادارية والثقافية على الجهود التي بذلوها لاحتضان هذه التظاهرة الكبرى والترحيب بضيوفهم بأفضل ما عرفوا به من حسن الاستقبال وكرم الوفادة.

كما أشيد بالتعاون المحمود القائم بين تونس والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (ايسيسكو) مثنيا على الجهاز التنفيذي لهذه المنظمة وعلى مديرها العام الدكتور عبد العزيز التويجري لحرصهم على إبراز المساهمات الثقافية والحضارية لمدن إسلامية كان لها دور نشيط وحاسم في نشر ديننا الحنيف وترسيخ قيمه وتوسيع إشعاعه ومن أشهر هذه المدن مدينة القيروان.

فما إن أسس عقبة بن نافع مدينة القيروان سنة 50 للهجرة الموافقة لسنة 670 للميلاد وقد حل معه بإفريقية خمسة وعشرون من أجلة الصحابة ومجموعة فاضلة من كبار المهاجرين والانصار والتابعين حتى أصبحت القيروان بوجود هؤلاء كافة مدينة مخصوصة بالشرف.

فالقيروان ارض منازل اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهي الارض التي تحتضن قبر أبي زمعة البلوي صاحب الرسول الاكرم وممن بايعوه تحت /الشجرة/ وهي اقدم قاعدة للاسلام والمسلمين ببلدان المغرب وهي رابعة المدن الاسلامية المقدسة مكة والمدينة وبيت المقدس وهي التي دعا عقبة بن نافع عند تأسيسها «بأن يملأها الله علما وفقها ويعز بها الاسلام والمسلمين الى آخر الدهر»



وفعلا من القيروان انطلقت الفتوحات نحو المغرب والأندلس وصقلية وجنوب الصحراء... وفي القيروان تأسست اكبر مدرسة فقهية لمذهب مالك تشيع الاعتدال والوسطية وترفض الغلو والشبهات وتتجنب أسباب الخلاف والفتنة.

وفي القيروان نشأت أرقى المدارس الفقهية والأدبية والتربوية والطبية ودارت بها اثرى المناظرات والمساجلات الفكرية وراجت فيها اشهر كتب الطبقات والتراجم والمناقب...

وفي القيروان ساد التعايش والوئام وحرية المعتقد بين المسلمين وابناء الديانات الأخرى من اهل الكتاب.

وفي القيروان تميز الرواد والأعلام في كل الاختصاصات بتكريس الحوار والتكامل مع غيرهم فاقتبسوا وابتكروا ونبغوا وتألقوا وكانوا حلقة وصل أمينة ومتينة بين المشرق والمغرب.

وفي بلدة رقادة من احواز القيروان اسس الأمير الاغلبي ابراهيم ابن احمد سنة 264 للهجرة الموافقة لسنة 878 للميلاد /بيت الحكمة/ أسوة ببيت الحكمة البغدادي الذي اسسه الخليفة المأمون. فجلب ابراهيم الثاني الى /بيت الحكمة/ الاغلبي اشهر الاطباء والفلكيين والعلماء والمترجمين كما جلب إليه نفائس الكتب من مختلف اللغات.

ومن القيروان عاصمة الأغالبة ثم عاصمة بني زيري سطعت اسماء مرجعية مشعة في الفقه امثال اسد بن الفرات وسحنون بن سعيد وعبد الله بن ابي زيد...وفي الادب امثال عبد الكريم النهشلي وابراهيم الحصري وعلي الحصري وابن شرف وابن رشيق... وفي الطب أمثال إسحاق بن عمران واحمد بن الجزار وزياد بن خلفون.

وفي القيروان ساد احترام حقوق المرأة في العلاقات الزوجية من خلال ما عرف /بالصداق القيرواني/ وشاعت

العناية بتعليم البنت كما فعل اسد بن الفرات مع ابنته اسماء والامام سحنون مع ابنته خديجة حتى اشتهرت هاتان البنتان برواية الحديث والفقه وحذق اللغة العربية وعرفت ايضا الاميرة مهرية الاغلبية بعمق الثقافة ونظم الشعر.

وقد ازدهرت المدرسة التربوية والتعليمية القيروانية بظهور مؤلفات شهيرة اختصت بهذا الجانب امثال/آداب المعلمين/ لمحمد بن سحنون و/سياسة الصبيان وتدبيرهم/ لابن الجزار و/الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين واحكام المعلمين والمتعلمين / لابي الحسن القابسي.

وصارت القيروان كذلك مركز عبور اساسي ونشيط تنتهي اليها المسالك وتتفرق منها الطرق الى المشرق والمغرب وجنوب الصحراء... تعج بالمساجد والدواوين والاسواق والصناعات وتشهد تطورا عمرانيا بالغ القيمة لاسيما على مستوى بناء الحصون والجسور والمواجل والفسقيات واقامة المؤسسات وتشييد الرباطات.

وكان وعي العرب بقيمة الماء في اعمار المدن قد دفعهم الى بناء عديد السقايات والأسبلة داخل الأحياء السكنية وفي المؤسسات الدينية والاجتماعية ابرزها فسقية الاغالبة التي تقوم اليوم دليلا قويا على مدى تقدم تقنيات الهندسة المعمارية بالمغرب الاسلامي.

اما المسجد الجامع بالقيروان او/جامع عقبة/ المبارك الذي نحن اليوم في رحابه فقد كان اول معلم اختطه عقبة بن نافع عند تأسيس القيروان. وهو يحتوي على عناصر معمارية محكمة الصنع لاقت انتشارا واسعا مشرقا ومغربا لبساطتها واناقتها لاسيما في المأذنة الفريدة من نوعها في العالم الاسلامي الى جانب المنبر الذي يعد من اقدم المنابر المعروفة في الاسلام واشدها ابداعا واكثرها شهرة.

وقد اخترنا ان تتزامن التظاهرات الثقافية للقيروان مع ليلة المولد النبوي الشريف تعظيما للنبي الأكرم وتكريسا لهذه السنة الحميدة التي دأب اهل القيروان على الاحتفال بها منذ عهد بعيد حيث يستعرضون السيرة النبوية ويستخلصون منها العبرة والحكمة.

كما اخترنا ان نفتتح التظاهرات الخاصة بالقيروان انطلاقا من هذه المؤسسة الدينية والتعليمية والعلمية الكبرى التي كانت تزدحم على مر الازمان بحلقات المقرئين والفقهاء والمحدثين واللغويين والعلماء وتنشر انوار الايمان والمعرفة على الطلاب من سائر الامصار والاصقاع.

واذا كانت القيروان قد ظلت خمسة قرون عامرة مزدهرة ومبدعة مشعة فانها ابتليت في بعض الفترات بالاضطرابات والمحن التي اخلت باستقرارها واعاقت نشاطها لاسيما اثر زحف بني هلال عليها في القرن الخامس الهجري الموافق للقرن الحادي عشر الميلادي.

لكن القيروان كان لها من قوة الشخصية وثراء التاريخ ما مكنها في فترات الضعف والتراجع من الصمود في وجه موجات الاضطراب الداخلي والغزو الخارجي ومن استعادة زمام المبادرة للتجدد الذاتي مع كل مرحلة دون قطيعة مع هويتها او تنكر لجذورها.

وما تزال هذه السمات نفسها ثابتة في تقاليدنا الاجتماعية واختياراتنا السياسية اذ اننا حرصنا على ان تبقى الروح الاسلامية في هذه الربوع راسخة ومترابطة الحلقات على مر العصور منذ عهد عقبة بن نافع الى عهدنا هذا الذي نتشرف فيه باحياء علوم الدين ومعالم الايمان.

وما احتفالنا هذه السنة بالقيروان عاصمة للثقافة الاسلامية الا دليل على سعينا المتواصل من اجل ربط الماضي بالحاضر والعمل على ان تبقى شخصية تونس الدينية والثقافية حصينة صامدة وحية متجددة طبقا لما نص عليه الفصل الاول من الدستور «تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها»

وعملنا من ناحية أخرى على الاعتناء بتراثنا الفكري والمادي بكل مكوناته لاعتقادنا ان الإبداع الفردي والجماعي هو أفضل تعبير عن الهوية الوطنية.

فلنا اليوم سبعة مواقع ثقافية مسجلة ضمن قائمة التراث العالمي في مقدمتها مدينة القيروان. كما لنا اكثر من 35 متحفا عموميا وخاصا موزعة على مختلف انحاء الجمهورية تجمع تراثا حضاريا تليدا يخلد ما تزخر به هذه البلاد من مآثر وابداعات على مدى ثلاثة الاف سنة.

وأنشأنا دعما لهذه المؤسسات /المعهد الوطني للتراث/ و/وكالة إحياء التراث والتنمية الثقافية/ واصدرنا/ مجلة حماية التراث الأثري والتاريخي والفنون التقليدية/ وذلك للمحافظة على معالمنا التاريخية وثقافتنا الشعبية واحكام التصرف فيها وتوظيفها لخدمة السياحة الوطنية.

وكنا بادرنا منذ التغيير سنة 1987 بحماية ثقافتنا من كل اشكال التغريب والتشويه ومن طغيان السوق واخطار الانتاج المنمط.

وثابرنا على التمسك بقيمنا وخصوصياتنا ورعاية مبدعينا وتشجيعهم وتنشيط التبادل والتكامل مع الثقافات الاجنبية.

كما بادرنا برد الاعتبار الى الدين الاسلامي ايمانا منا بأن ديننا الحنيف هو جوهر حضارتنا وقوام حياتنا. وقد عملنا على رعايته واحياء شعائره واتباع تعاليمه.

واتخذنا في سبيل ذلك مجموعة من الاجراءات العملية منها تأسيس /مركز الدراسات الاسلامية بالقيروان/ وتحويل الكلية الزيتونية للشريعة واصول الدين الى /جامعة زيتونية/ متكاملة الاختصاصات والمناهج وانشاء وزارة للشؤون الدينية وبعث /كرسي جامعي لحوار الحضارات والاديان/ ونشر الفكر الاجتهادي المستنير والارتقاء بالخطاب الديني في وسائل الاعلام وتنظيم عدة ندوات اقليمية ودولية مع المنظمات الدولية المختصة حول الحوار بين الحضارات والثقافات والاديان لاسيما وان بلادنا كانت طوال تاريخها المجيد ارض تسامح وسلام ووئام تعمل على اشاعة هذه القيم في علاقاتها مع الامم التي التقت بها او تمازجت معها.



ووجهنا عنايتنا كذلك الى المعالم الدينية من الجوامع والمساجد فازداد عددها من 2390 سنة 1987 إلى 4550 سنة 2008 وعززنا هذا التوجه بالاهتمام بالقرآن الكريم اذ اذنا بطبع مصحف الجمهورية التونسية لاول مرة في تاريخ بلادنا ونظمنا مسابقات سنوية في تلاوة القرآن وحفظه على المستويات الجهوية والوطنية والدولية واذنا ببعث /اذاعة الزيتونة للقران الكريم/ واحدثنا /جائزة رئيس الجمهورية العالمية للدراسات الاسلامية/.

وتواصلا مع ما كنا اذنا به في ما يخص تلاوة القرآن الكريم على مدار الساعة وعلى امتداد السنة بجامع الزيتونة المعمور بالعاصمة نأذن بهذه المناسبة بأن تمتد كذلك تلاوة القرآن الكريم على مدار الساعة وعلى امتداد السنة بجامع عقبة بن نافع حتى تبقى القيروان كما اراد لها مؤسسها /عزا للاسلام الى آخر الدهر/.

ونحن دائما على العهد مع شعبنا في وفائه لهويته العربية الاسلامية وفي وعيه بحاضره ومواكبته لعصره وثقته بمستقبله وكذلك في حرصه على الجمع بين العلم والعمل لبلوغ اعلى مراتب التقدم والمناعة.

حضرات السادة والسيدات

أجدد لكم في الختام تحياتي الحارة واعتزازي الكبير بحضوركم في القيروان عاصمة للثقافة الإسلامية لسنة 1430 للهجرة الموافقة لسنة 2009 للميلاد راجيا ان تقضوا أوقاتا طيبة بيننا.

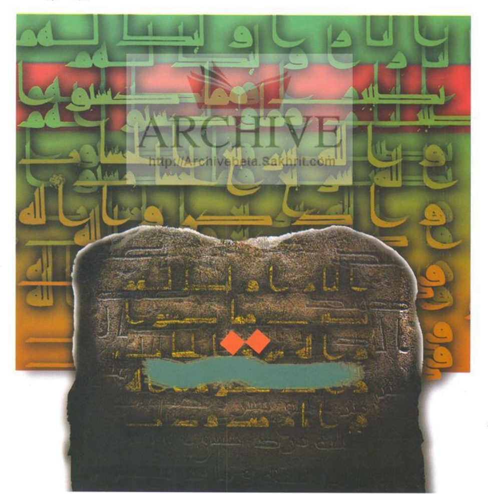
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

# بريــق القيــروان

## في كتــاب

## «الخطّ العربي بين العبارة التّشكيليّة والمنظومات التواصلية»

خليل قويعة





صفحة بالخط الكوفي القيرواني
من مصحف «الحاضنة» (410 هـ)

غلاف الكتاب



«الخط العربي بين العبارة التشكيلية والمنظومات التّواصلية»، كتاب فنّي -مبحثي أصدره المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون- بيت الحكمة، بقرطاج - في مستهل الموسم الثقافي الجاري. يقع الكتاب في أكثر من 300 صفحة من القطع الكبير وهو أوّل عمل من نوعه يصدر بتونس من حيث أنه يعنى بمادة الخط العربي ضمن مواصفات الكتاب الفني من جهة، ومواصفات التأليف الجماعي والمبحثي. وقد وقع تناول فن الخط العربي قديما وحديثا بمشاركة ثلّة من العلماء والفنانين والنّقاد والباحثين في تاريخ الفن والحضارة الإسلاميّة من تونس وبعض الدّول العربية والإسلامية (السعودية، لبنان، سوريا، العراق، الجزائر، المغرب، تركيا).

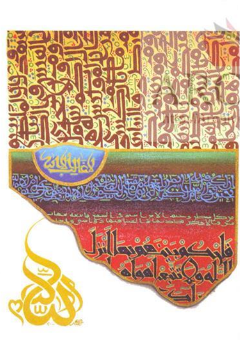
ومن حيث المادة المصوّرة، احتوى الكتاب على 207 صورة لأعمال خطيّة شملت شواهد من التراث الإسلامي القديم والحديث بنسبة 81 لوحة، منها 50 لوحة من التراث التونسي، في الخطوط المغربية بتونس وفي الزّخارف الخطيّة المعماريّة وخطوط المسكوكات و19 لوحة في الخط القيرواني وخاصة من «مصحف الحاضنة». كما شملت الصور لوحات لفنانين وخطاطين معاصرين من العالم العربي الإسلامي بنسبة 92 لوحة، منها 31 لوحة مستلهمة من المدوّنة الفنّية للخطوط المغربيّة وخاصة الخط الكوفي القيرواني. فيما شملت المادة المصوّرة لوحات من إنجاز طلبة الفنون بالمعاهد العليا التونسيّة للفنون الجميلة والحرف، أغلبها مستلهم من النمط القيرواني فضلا عن الخط الأندلسي والخط القندوسي والخط السّنبلي. «هذا ويلاحظ القارئ الكريم - كما ورد في توطئة الكتاب- ما وقع إيلاؤه في هذا العمل من مكانة للخطوط المغربيّة وخاصة ما يتعلّق بالتراث القيرواني...

وذلك نظرا إلى أن هذه الخطوط جزء من ثقافة فنّ الخط العربي وفتح من فتوحه المثمرة. وهي لئن ظلّت طوال قرون وقرون حبيسة المخطوطات النّفيسة على رفوف المكتبات، إلا أنها تحثّنا على استثمارها في زماننا هذا، حتى تكتب لنفسها دورة حياة جديدة».

ولقد جاء الكتاب توثيقا للأشغال البحثيّة التي قدّمت ضمن الندوة العلميّة لأيام الخط العربي بالمجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون - بيت الحكمة، قرطاج - سنة 2006 بالتعاون مع مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية بإسطنبول «إرسيكا» تحت عنوان: **الخط العربي بين العبارة التشكيلية والمنظومات التّواصلية**. وقد تناولت الندوة هذا التراث الفني ضمن مقاربة عضويّة لا تتعاطى مع شواهده الفنّية بالاقتصار على التّوصيف والفحص الأركيولوجي بل، وعلى وجه الخصوص، ضمن رؤية تطوّرية ترصد في تاريخ الخط العربي إيقاع النبض الابداعي وإسهامه في مراكمة التجارب الحداثيّة الفنيّة... من أجل أن يكون هذا العمل «شاهدا على منزلة هذا الفن النبيل في الحضارة العربية الإسلامية»، وبنفس القدر، تأكيدا لقدرة فن الخط العربي على أن يتجلّى وينمو ويتطوّر ضمن سياقات زمنيّة تواكب نسق التراكم المعرفي والقيمي داخل منظومات الثقافة العربية الإسلامية وتسهم فيه. إذ الخط العربي لغة فنّية حيّة نابضة تشهد تحوّلات تاريخية وجمالية وتقنيّة وليس مجموعة كيانات متخفية شاخصة، حبيسة الإطارات الذّهبية النّفيسة».

وفي كلمته التقديميّة قال الأستاذ عبد الوهاب بوحديبة، رئيس المجمع: «ليست هناك في الحقيقة فنون صغيرة وفنون كبيرة. الروح الفنّيّة، روح الجمال والفكر، هي التي تبثّ أو لا تبث في العمل الفني ما يجعله يبقى على





من الأعمال التشكيلية المستلهمة من التراث الكوفي القيرواني للفنان العراقي روضان بهية داود



لوحة للخطاط التونسي عمر الجمني بالخط المغربي التونسي والخط الديواني

الدوام [. . .] فهذه الآفاق التي يفتحها الخط العربي أمام الثقافة العربية، من الآفاق التي ينبغي علينا أن نحتفظ بها وأن نغذّيها وأن نتغذى بها» (ص15-14). ولا ريب، إن الاهتمام بإنتاجات فن الخط العربي بتنظيم الندوات وإقامة المعارض وورشات العمل الموازية لفنون الخط والتّذهيب والورق المجزّع، بالإضافة إلى ما قام به المجمع من عقد المسابقات على المستوى الوطني وإعداد كراسات للطلبة والناشئة، «كل ذلك يصبّ في خدمة تراث فن الخط وإحيائه، مما سيعطي، بلا شك، دفعا جديدا. . .» كما ورد في كلمة الأستاذ خالد أرن، المدير العام لمركز الأبحاث والفنون والثقافة الإسلامية بإسطنبول.

وفي ظل هذه المقاربة العضوية التي تراوح بين الشكل وما بعد الشكل، يستفزّنا الأمر لتمثّل الوحدة في زوايا النظر إلى ثقافة فن الخط العربي وتمثّل قدرة هذا الفن على

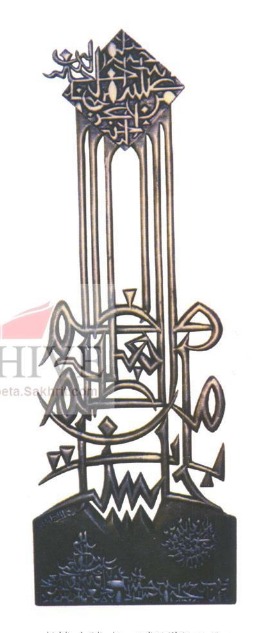
الإسهام في مراكمة ثقافة الرؤية الفنية الراهنة على الأقل في ربوعنا. فمن قدرة أي تراث عظيم أنه يمثّل قوّة دافعة عوض عن أن يكون قوة جاذبة. وفن الخط العربي بما هو أحد الضروب الكبرى في منظومة الفن العربي الإسلامي، إلى جانب فن الرّقش وفنّ العمارة، ثري بمواطن الطاقة الإبداعية الخلاّقة التي تحتمل تصريفا ذكيا للشكل وتعيّناته الحسيّة في الفضاء مع مشكلته الروحية والمعرفية والرّمزيّة.

وعليه، تعلّقت همّة المسهمين في هذا الكتاب بمباحثة موضوع «الخط العربي بين العبارة التشكيلية والمنظومات التواصلية» من خلال ثلاثة فصول:

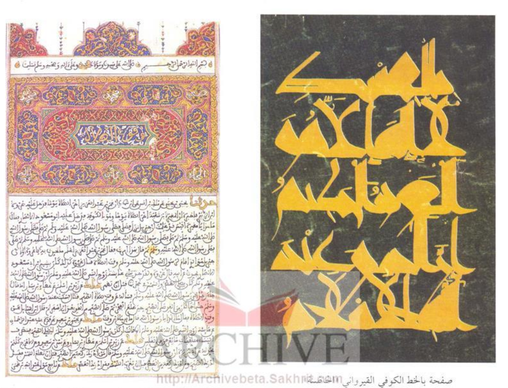
## I- الفصل الأول : المجال الجمالي والسياق التشكيلي مع التركيز على تاريخيّة فن الخط العربي ونظريّته ومنزلته في الثقافة الفنيّة.

استهل هذا الفصل بتقصّي النظرية الخلدونية في مجال فن الخط من خلال دراستين. الأولى لمحمد الهادي دحمان بعنوان «الخط العربي في السياق الخلدوني» بالاعتماد على الفصل الثلاثين من «الباب الخامس في المعاش ووجوهه من الكسب والعلوم والصّنائع» من كتاب «المقدّمة» للعلامة عبد الرحمان ابن خلدون. لماذا عزم الباحث على «الاحتفاء» بقول ابن خلدون في فن الخط في هذا الفصل الثلاثين من «المقدمة» فيما لم نتعوّد من البحّاثة أن يحتفوا به؟ « قد يعود ذلك إلى أن المتخصّصين في ابن خلدون، هم غالبا من أهل علم الاجتماع والتاريخ، بينما يعزّ أن نعثر على أهل الفن يتفحّصون أبواب «المقدّمة» سعيا منهم في استثمار قول العلامة في مناحي الفن والخط وأصناف الصناعة. وقد يعزى عزوفنا نحن المغاربة عن التّعرض لفصل الخط والكتابة لما يصيبنا منه من الوجع. . . » (ص24). أما المبحث الثاني فقد ورد تحت عنوان «الخط وجوامع الكَلم ضمن مقدمة ابن خلدون» لمحمد بن حمودة، الذي تعرض للقول الخلدوني من خلال مقاربة أنتروبولوجية لا تكتفي بذاتها بل تستعين ببعض العلوم الإنسانية الأخرى مثلا السيميولوجيا. . . باتجاه ربط النص المخطوط بالفكر الناطق والدال واحتواء وهج «الحياة» في التفكير العربي الخلدوني.

وضمن تناول جمالي وفلسفي تطرّق كل من شربل داغر



حروفية منحوتة للفنان التونسي علي الناصف الطرابلسي بمادة الرّاتنج



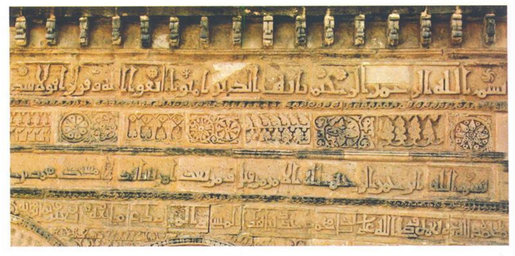


صفحة بالخط الكوفي القيرواني الخاصة

موطّأ الإمام مالك بالخط المغربي التونسي (1191 هـ) بخط محمد الحلو
مخطوط موجود بالمكتبة الوطنية بتونس

(لبنان) والحبيب بيدة إلى الأبعاد الصّوفية والانطولوجية التي يحتملها الخط العربي. فقد قدّم الأوّل «اللغة بديلا عن الوجود والخط بوصفه رسما» واعتمد فيما اعتمد، على «الفتوحات المكيّة» لابن عربي... فيما قدّم الثاني «الحرف فكرا ولفظا وخطّا (أصل وفصل ووصل)» معتمدا على المتن الجمالي العربي في مسألة فن الخط ومن ذلك ما وصل لنا من التوحيدي وابن حجر والقلقشندي... وكأننا بهذا المبحث إثر انتهائه يحيلنا إلى التناول التاريخي لهذا الكتاب، وقد تدرّج القسم التاريخي من المجال العربي إلى المغاربي ثم التونسي تحديدا. فقد قدم عبد الله بن عبده فتيني (السعودية) «تاريخ فن الخط العربي من نشأة الكتابة إلى نشأة البنية الجمالية». وقد أكّد الباحث على أن تنوّع الخطوط راجع إلى تنوّع المراكز الثقافية في جغرافية العالم الإسلامي مثل الكوفة والبصرة والشام والفسطاط وغيرها... لنفهم أن ازدهار الخطوط في القيروان راجع إلى مدى كثافة الدور الثقافي الذي لعبته، كمركز من بين ألمع المراكز الإسلامية... كما أن بعض الخطوط كان «معروفا قبل الإسلام وبعضها الآخر عرف بعده... ويمكن القول إن أقدم الكتابات العربية ترجع إلى أصلين استنادا إلى خصائصهما الشكلية، وهما التدوير والتّربيع (التّقوير والبسط) أو (اللّين واليابس)» (ص 72).

وتحت عنوان «في التاريخ الثقافي التونسي، لمحات من تطوّر الكتابة والخط في تونس إلى نهاية القرن الخامس الهجري» تطرّق محمد الصادق عبد اللطيف إلى جانب هام من التراث التونسي: «تونس أرض الكتابة، عرفت تقريبا

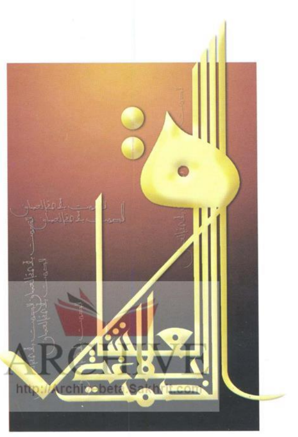


من تجليات فن الخط على معمار مسجد «الثلاثة أبواب»، محمد ابن خيرون بالقيروان. (252 هـ)

أغلب الكتابات التي راجت في حوض البحر الأبيض المتوسط (كالكتابة الفينيقية، اللوبيّة، اليونانية، العبرية، الآشورية، اللاتينية، العربيّة)» (ص87). ومن خلال بسط تاريخي متدرّج يتخلص الباحث إلى تفحّص الخطوط العربية التي نشأت وراجت بالقيروان وخاصة الخط القيرواني الذي أفرد له حصّة أوفر في التقصّي: «الخط القيرواني حلقة حضارية بين المشرق والمغرب» (ص92)... ويعرف الخط الكوفي القيرواني الذي نشأ بالقيروان، بالبديع، وهو كوفي الاستدقاق والاستغلاظ (غليظه غليظ جدّا ودقيقه دقيق جدّا) يتألف من الضّدّين، صورة جمالية تسمّى المقابلة أو الطباق... وقد نشأ في القرن الخامس الهجري» (ص94). وقد اعتمد الباحث على عديد المرجعيات التوثيقية والتاريخية والتحليلية مثل هوداس وحسن حسني عبد الوهاب ومحمد الشريفي وعثمان الكعّاك...

ما الذي حدث في القرن الخامس الهجري، حتى يكون محطة مفصلية في تاريخ فن الخط بعاصمة الأغالبة؟ ذلك ما يحيلنا إلى عنوان أخر وهو «الأبعاد التشكيلية والجمالية لصورة الحرف العربي، مصحف الحاضنة نموذجا» لطارق عبيد. وقد عني فعلا بهذا المصحف المخطوط الكبير الذي أُخرج بالقيروان في بداية القرن الخامس الهجري وهو المرجع الأساسي للخط الكوفي القيرواني ذي المقوّمات الجمالية والتشكيلية الخاصّة. إن هذا المخطوط الذي يقع في زهاء الألفين وخمسمائة صفحة «هو عبارة عن مصحف قياس 45 صم طولا على 29 صم عرضا، محفوظ بالمتحف الوطني للفنون والحضارة الإسلامية برّقادة بالقيروان. كتبه ورسمه وذهّبه علي ابن أحمد الورّاق سنة 410 هـ/ 1019 م بطلب من حاضنة المعزّ بن باديس الصّنهاجي. وقد اتّخذ المصحف الرّق محملا والخط الكوفي القيرواني طابعا. كتب بقلم سميك السّن حتى أن الصحيفة الواحدة فيه لا تحتضن أكثر من خمسة أسطر، شكّلت حروف كلماتها دون ان تنقط فجاءت فراهيديّة الشكل» (ص110).

ويخلص طارق عبيد إلى الأبعاد التّشكيلية للخط الكوفي القيرواني ليفصّل القول في ما يتوفّر عليه هذا النّمط الخطي من قيم التّجانس والتناسب والتّوليد والتّوالد والمرونة والتّشاكل والظاهرة الايقاعيّة المنظّمة في توالي الاحرف والكلمات والأسطر وقيم الحركة والسكون والتّأليف والتّوليف، فضلا عما يقوم عليه هذا الخط من مقاييس في ترتيب العلاقات الغرافيكية والبصريّة بين



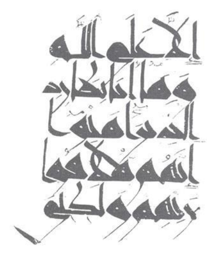
تشكيلة حروفية للخطاط التونسي طارق عبيد مستلهمة من التراث القيرواني

العلامات الخطيّة... ومثل هذا الثّراء الذي تجلّى من خلال هذه القيم والمؤثرات أدى بالكوفي القيرواني إلى أن يحتمل لغة تشكيليّة مخصوصة وجهت اهتمام الباحث إلى تنزيلها داخل منظومة الجمالية العربيّة، بالرجوع إلى رسائل إخوان الصّفاء ورسالة الكتابة لأبي حيان التّوحيدي... إذ الهندسة التأليفيّة في الكوفي القيرواني لهي من هندسة عليا قدت بمقتضاها صورة الإنسان نفسها «حيث أن صورة الإنسان وبنية هيكله جاءتا على النّسبة الأفضل». وهكذا تفضي هذه الجمالية التّناسبيّة إلى تدبّر مفاهيم وحدة الوجود كما في الأدبيات الصّوفيّة.

ولكن ومهما يكن من أمر «وبعيدا عن سلطة التّراث الساكن فينا، فإننا بالمقابل، نشرّع لقراءة متجدّدة للخط القيرواني، لا لنزهو به ونقيّمه... بل لنقترب منه أكثر، ناشدين تحريكه وإخراجه من غياهب الذات...» (ص 126). ولعلّ من أوكد مهام هذه «القراءة المتجدّدة» التي يشرّعها الباحث ما يتعلّق بتمثّل ما سبق تفصيله من قيم تشكيليّة وجمالية وإعادة إنتاجه داخل الذات المتأمّلة والمتبصّرة والمؤوّلة... وإلى هذا الحدّ ينتهي هذا المبحث ليفسح المجال أمام مقاربة أخرى في «الخطوط المغربيّة وأسئلة القراءة التشكيليّة»، يقدّمها علي الجليطي مؤكّدا على ضرورة تحديد الجهاز المفاهيمي الكفيل بتنشيط هذه القراءة ضمن إطار منهجي وسياق علمي مناسبين. «وفي بحثنا عن المفاهيم التي تؤصّل لقيم التّشكيل في

خط كوفي (ق 5 هـ) من التراث التونسي

الخط العربي، يمكن أن نعود إلى مقولات الخطاطين في محاولاتهم لتقعيد الظاهرة الابداعية في فن الخط عبر تحديدات اصطلاحيّة مهمّة قد تساعدنا في تلمّس مقوّمات القراءة التشكيليّة... «إذ هي بمثابة المفاتيح لحلّ مشكلات الأمور وفكّ رموزها». وهكذا، يعود الباحث إلى المتون الجمالية التي تطرّقت إلى فن الخط العربي «لتشريع» أسئلة القراءة التشكيلية انطلاقا من الجهاز المفاهيمي وممكنات التعبير اللغوي لهذه المتون. «وتورد المصادر تحديدات ابن مقلة (الخطاط الوزير واضع مقاييس فن الخط) حيث تحدّث عن مبدأين أساسيّين هما «حسن التّشكيل» و«حسن الوضع» وهذا يدلّ على أن مصطلح «التشكيل» ليس دخيلا على أدبيات فن الخط والخطاطين وأنه من المباحث الأساسيّة التي تنظر في بنية الحرف وفي نسبه وأساليب





صفحة بالخط الكوفي القيرواني «الحاضنة»

ترابطه واتصاله مع بقية الحروف. وقد أورد القلقشندي (في صبح الأعشى...) أن الطريق إلى تحسين الخط، يتوصّل إليه بأمور، الأول: معرفة تشكيل الحروف».



ومن خلال هذه القراءة التشكيلية التي يناشدها الباحث يمكن تقديم فتوح جديدة من طبيعة إبداعية، إلى مدّونة الخطوط المغربية ومنها التراث القيرواني... حتى تتحوّل إلى «طاقة دفع خلاّقة سواء عبر القراءة التحقيقيّة أو القراءة التأويلية التي غايتها التأسيس لحقل معرفي وجمالي يكون بمثابة الرافد النّظري لحقول التّجريب المتطلّعة إلى الابداع والإضافة من داخل خصوصيّة متأصّلة» (ص 141). وهو معنى أن يكون هذا التراث المغربي عامة والقيرواني خاصة قوّة دافعة ومفاعلا إبداعيا ثريّا قادرا على إخصاب تجارب البحث التشكيلي في ربوعنا بشيء يسير من الروح الابداعيّة.

لكن البحث في الخطاب المرئي للخط العربي من حيث المقومات التشكيلية للشكل والعلامة يحثنا بطبيعته على الولوج إلى خلفيّاته الفلسفية والرّوحية والميتا- تشكيلية التي تسنده وتنزّله داخل سياق ثقافي بعينه. وفي هذا

المستوى يقدم محمد الصالح العياري «جمالية الخط العربي بين المرئي واللاّمرئي» مركّزا على الحقيقة الجمالية الروحية وما تجرّ وراءها من مبادئ «الكمالات» ومفاهيم التجسيد والانعكاس والتكوين الهندسي للعالم، ليتخلّص إلى كيفيات النقلة من هذه الحقيقة إلى جمالية الشكل باستخدام ثنائيات الحاوي والمحتوى/ الماثل والممثول... بما تقتضيه هذه النقلة من إنتاج «الخط التعبيري كفضاء جديد لترحّل الحرف في الأثر التشكيلي».

أما تنزيل هذا الضرب الفني داخل سياق ثقافي بعينه له مرجعياته الجماليّة فإنّه يستفزّ النظر في علاقته ببقية التعابير الفنية في الثقافة العربية الإسلامية مثل الموسيقى (من خلال خصائص الايقاع والمرونة والتأليف...) أو العمارة أو الشعر... ومثل هذا التنزيل البنيوي لا يحجب تساؤل شاكر لعيبي (العراق) «هل ثمة نظريّة جمالية للخط العربي في التراث العربي؟» (ص 157). فيما يتناول محمد امزيل (المغرب) الشحنة الروحانية للخط العربي من داخل الظاهرة الأسلوبية في التعبير الفني. وهو لئن شرع تفصيله في القول بتناول ظاهرة التّقعيد من خلال المقاييس والقواعد والضوابط التي تحكم العبارة الخطية... إلا أنه لا ينفي إمكان تعامل الخطاط مع «الرهانات الأسلوبية المعاصرة» باتجاه تأكيد قدرة هذا التراث على الانفتاح البنّاء على الثقافة الإبداعية المعاصرة ( ص 177).

## II – الفصل الثاني: الخط العربي في فضاء التربية والتعليم:

مثل هذه المقاربات السالفة الذكر تطالب بتحديث التعاطي مع هذا التراث من داخل مقتضيات الثقافة المعاصرة والراهنة، لما يحتمله الخط العربي من إبداعية متجدّدة يمكن أن تلقي بضفافها على المجال الأكثر تطبيقيّة في ورشات التّربية الفنيّة وتثمر نتائج مهمّة. وفي إطار الملف البيداغوجي الذي تضمّنه الكتاب أكّد عبد اللطيف الحشيشة على تفاعل قيم الخط العربي مع رهانات الفكر البيداغوجي الحديث وتقنياته التعلّمية مركّزا على مزايا المقاربة البيداغوجية في دعم استئناس طلبة الفنون بلغة هذا التراث الفنيّة (ص 185). وقدم عفيف بهنسي (سوريا): «الخط العربي في فضاء التربية والتعليم» (ص 193). كما قدم المتحدّث (منسق الندوة خ.ق) في مبحث آخر تحت عنوان «الخط العربي بين أيدي طلبة الفنون...» مقدّمة لورقة عمل بيداغوجية حول الاستثمار التشكيلي لمادة الخط العربي. وذلك من خلال اشتغال جامعي بالمعهد العالي للفنون الجميلة بنابل، وقع التركيز فيه على استثمار الخط الكوفي القيرواني وبعض الخطوط المغربية التونسية في برنامج طلبة السنوات النّهائية... وقد أكد ذلك مدى تفاعل الطالب التونسي في الفنون الجميلة مع هذا التراث في تطبيقاتهم الفنيّة من خلال منهجية عمل مخصوصة تقوم على أفعال التّمثّل والتّأويل والإضافة أو المبادرة الإبداعية. «أليس حريّا بهذه المقاربة أن تهدي الفكر التشكيلي الحديث (الذي نشأ وترعرع في المدارس الغربيّة) إسهاما ثريّا وخصبا من معين المدّونة الشرقية» ومن تراث المدرسة القيروانية لفن الخط تحديدا؟! (ص204). وانطلق مصطفى الكيلاني من تجربة المركز التونسي لفنون الخط بالحلفاوين، مستأنسا بمنهج المرحوم محمد الصالح الخماسي في تدريس الخط... ليقدم بعض «المقوّمات البيداغوجيّة لتعليميّة الخط العربي: التدرّج في تذليل الصعوبات للمبتدئين» (ص217). وبحث محمد قيقة في «مدى حضور الخط العربي كمادة للتدريس في معاهد الفنون الجميلة ومدارس الفنون والحرف في تونس» (ص223)، فيما قدّم عبد الحميد اسكندر (الجزائر) «أهمية تدريس الخط العربي في المدرسة الجزائريّة» (ص227). ومن السّعودية قدم ابراهيم العرّافي «الخط العربي بوصفه علاجا تربويّا ورؤية أخلاقية، من خلال تجربة تعليم فن الخط بالحرم المكيّ الشريف ومضامينها القيميّة» (ص233).

## III – الفصل الثالث: فن الخط في الفضاء الحيّ الثقافي واليومي:

انطلق طلال معلاّ (سوريا) من تجربة الشارقة بالإمارات العربية المتّحدة وتحديدا من ملتقى الشارقة الدولي لفن الخط العربي، ليموقع هذا الفن «بين مناخه الثقافي والتراثي وبين مقتضيات المرحلة» (ص 239)، وليفتح فصلا جديدا في الكتاب يخص فن الخط العربي في الفضاء الحي والتحوّلات التي يمكن ان يمرّ بها بين خاماته التقليديّة وثقافة الفن الحديث والمعاصر. وفي هذا المستوى قدّم بشّار العيسى (سوريا-

فرنسا) «مغامرة الخط العربي من الرّوحانية إلى الفن الحديث أو بين فتنة الحرف وغواية السّوق» (ص247)، ليختبر مدى حضور مادة الخط العربي بتعيّناتها المختلفة، الكلاسيكية والمحدثة، في مبادلات سوق الفن في العالم وتحوّلات القيمة بين ما هو جمالي وما هو مصرفي واقتصادي. . .

ولكن، أن نتحدث عن فن الخط في الفضاء الحيّ هو أن نتطرّق إلى المدارس الفنيّة الحروفية التي استلهمت مفرداتها من هذا الفن ثم أعادت معالجة هذا الإرث وفق أساليبها التشكيليّة التي نشطت في قلب الخطاب الإبداعي الحداثي. وعند هذا الحد لا يتجلّى فن الخط داخل منظومة التّـقـعيد الكلاسيكي بل يتحوّل في الفضاء التشكيلي إلى علامات مؤسلبة، فيما تتحوّل الحروف من أدوات الخط (القصب والمداد والرّق) وخاماته إلى معالجات مستحدثة بأدوات وخامات أخرى (الفرشاة، الدّهن الزيتي، الأنفوغرافيا والمحامل الرّقميّة. . .) ليصبح الحرف على اللوحة رؤية تشكيلية. وفي هذا المستوى قدّم نزار شقرون «المنظور الرؤيوي للخط العربي في تجربة الفنان شاكر حسن آل سعيد» حيث يصبح الحرف العربي، لدى مؤسس مدرسة «البعد - الواحد» العراقية، بنية لا شعوريّة وطريقة لإدراك العالم البصري والذهني والرّوحي (ص265). وتناول وسام عبد المولى الموضوع ما بين الملكات وخاصة ما يتعلق بالذاكرة والفكر: «الفضاء بقايا ذاكرة من خطوط وأشكال قادحها التّفكير» من خلال مقاربة في الفن المعاصر ذات مرجعيات فرنسيّة بالأساس. ومبتغاه من ذلك هو تصريف ثقافة الخط داخل ثقافة الصورة الفنية: «ماذا لو زاوجنا بين فضاء المخطوط وفضاء الصّورة؟». أما الفاتح بن عامر فقد عالج منزلة الخط العربي بين المدّونة التشكيلية الحديثة (بتونس والعالم العربي عموما) وبين فضاء آخر شديد الصلة بالمعيش اليومي وهو الفضاء الإشهاري الذي يجمع بين النص المخطوط/ المرقوم/ المرقمن. . . وبين الصّورة، مبيّنا القيم التّواصلية وتحوّلاتها في تاريخيّة الخط العربي: «توظيف الخط تشكيليّا وإشهارا ما بين الابتذال وخلق القيم الجمالية» (ص287). بينما يختتم الناصر بالشيخ مباحث الكتاب من خلال مبحث تاريخي نقدي في بعض التجارب التشكيلية التونسية والعربية والإسلامية والأوروبية أيضا، تحت عنوان «الحروفية الصوفية، الخط العربي، التّصوير التجريدي والتّعبير عن المقدّس» باللّغة الفرنسية (ص305). ومن بين التجارب التي خصّها بالتناول نذكر نجيب بالخوجة ونجا المهداوي (تونس) والزّندرودي (إيران) وبول كلي (سويسرا). . . حيث يتحرّك الحرف المخطوط والمرسوم بين قِدْسٍ وحِلٍ، شكل ومشكلة، مرئي ولامرئي. . .

وهكذا، سعى الباحثون في «**الخط العربي بين العبارة التشكيلية والمنظومات التواصلية**» (بيت الحكمة، قرطاج) إلى مدارسة «تجليات هذا الفن قديما وحديثا في مختلف جوانب الحياة الروحية والجمالية والفنية والحضارية والتربويّة والتواصلية الثقافية واليومية. وذلك من داخل مقاربة عضوية تفسح المجال لقراءة متجددة لهذا التراث وتتطلع إلى دعم توظيفه داخل الثقافة الإبداعية والتواصلية. ومن شأن الانخراط في هذا الأفق والإسهام الفعلي في بنائه، أن يؤمّنا الربط بين سياق التطوّر وبين الثقافة الفنيّة والرّوحية التي تكتنز بها مدونّة الخط العربي قديما وحاضرا. ومن ثمة، يتمكن هذا الفن من تنشيط دورة حياته الجديدة في هذا الزمان. . .» حتى لا يُعرض قلم القصب في المزادات العلنية لهواة المجموعات الأثريّة وحتى لا يقف الخطاط المعلّم مكتوف اليدين ينتظر ما تجود به ابتكارات مهندسي البرمجيات والأنفوغرافيين في المعامل الأمريكية أو الهنديّة. . . فمن طبيعة فن الخط العربي نفسه أنه قادر على الإسهام في التفاعل الحضاري والحوار الثقافي الخصب من خلال دور إبداعي فاعل وذكاء متوثّب يمجّد الحياة (كما ورد في التوطئة). إنه بامتياز ورقة عمل طموحة وهو الذي كان خادما لهواجس الفكر والإبداع، أمينا لأركان الهويّة وجسرا بين الثقافات الإنسانية.

هذا وقد وقع إهداء هذا الكتاب إلى روح الفنان التونسي علي الناصف الطرابلسي (1948 - 2008) الذي خدم تراث الخط العربي في إبداعاته التشكيلية وأخصب الحروف القيروانية والمغربية بشيء من روحه.

# القيروان في ظلّ أوّل دولة تونسيّة

مختار العبيدي

ظهرت الدولة الأغلبية بإفريقية في الربع الأخير من القرن الثاني الهجري (184 هـ - 296 هـ/ 800م-909م) في ظرف شهدت فيه الخلافة الإسلامية تصدّعا سياسيّا «أدّى إلى ظهور دويلات لاتدين للخلافة إلاّ بالولاء الروحي» (1). وقد ارتبط قيام دولة الأغالبة أيّما ارتباط بعاملين أساسيين أوّلهما: ما ساد المغرب الإسلامي في القرن الثاني من حركات استقلالية أدّت إلى انفصال المغرب الأقصى عن الخلافة العباسية وتجسّم في ظهور دولة الأدارسة به (172 هـ/ 788م) وخوف العباسّيين من انفصال إفريقية عنهم نتيجة ظهور الفتن والثورات بها. وثانيهما: ركون الدولة العباسية إلى أخفّ الأضرار بإقرارها اختيارا لا فرضا قيام أسرة عربية تتمتّع بالاستقلال الذاتي مع الالتزام بالولاء والتبعيّة لمركز الخلافة، فكان ظهور دولة الأغالبة بمثابة الحلّ للنزاع الذي كان ينذر بالانقسام والتشتت بالمغرب العربي، وبمثابة الضمان لتواصل نفوذ الدولة العباسية على المغرب (2).

وبالرجوع إلى تراجم الأمراء الأغالبة (3) وإلى الأحداث السياسيّة التي عرفتها إفريقية في عهد الأحد عشر أميرا نلاحظ أنّ دولة الأغالبة كادت تستقل عن بغداد في نهاية القرن الثاني إذ لم يربطها بمركز السلطة إلاّ رابط وهميّ كان يظهر من حين إلى آخر وقت التقليد بالإمارة أو عند الدعاء للخليفة في صلاة الجمعة أو وقت إرسال الأموال السنوية والهدايا في الأعياد والمناسبات من القيروان إلى بغداد.

ولئن رضي بنو الأغلب بلقب أمراء لاستمدادهم نفوذهم وقوّتهم من الخلفاء العباسيين فإنّهم مارسوا سلطة مطلقة داخليا وخارجيّا دون كبير حاجة إلى استشارة القائمين على الدولة العباسية (4) كما خاضوا الحروب وأخمدوا الفتن وأسّسوا المدن وضربوا العملة ولم ينتظروا الأوامر من السلطة المركزية. وقد شهدت إفريقية في عصر الأغالبة ثورات وفتنا متعدّدة (5) لعلّ أعتاها وأشرسها ثورة منصور الطنبذي (نسبة إلى طنبذة: قصر حصين بالمحمّدية على مقربة من تونس) (6) في عهد زيادة الله بن إبراهيم بن الأغلب سنة 209هـ/ 824 م (7)، وكانت الغاية من القائمين بها القضاء على السلطة العربية الطارئة على افريقية وعاصمتها القيروان وقيام دولة البربر المسلمين مكانها. وكانت هذه الثورة وغيرها تعكس الحقد الكبير الذي كان يملأ قلوب البربر على «أعدائهم» العرب، فلم يتركوا فرصة تمرّ دون القيام على بني الأغلب ومحاولة الإطاحة بهم.

ورغم المدّ الحضاري الذي غمر أرض إفريقية الممتدّة في عهد الأغالبة من برقة بطرابلس إلى منطقة الزاب (بالجزائر اليوم) فإنّ الاضطراب السياسيّ كان

على أشدّه في هذا العصر، فقد قام البربر على الأمراء أكثر من مرّة يريدون الإطاحة بهذه الدولة الفتيّة ورفع الظلم الذي سلّط عليهم من يوم وقع تعريب البلاد وظلّ يتمادى ويتفاقم إلى أن تمكّن البربر في منتصف القرن الرابع من الحصول على سلطة بربرية بإفريقية بتكوين الدولة الصنهاجية في ذرّية زيري بن مناد (8). فقد ثار على ابراهيم بن الأغلب كلّ من خريش الكندي (قتل بسبخة تونس سنة 186 هـ/ 802م) وهو من أصل عربي وثار كذلك عمران بن مجالد الرّبعي وكان أحد قادة جيش إبراهيم بن الأغلب وانضمّ إلى هذه الثورات في كلّ مرّة البربر مثلما انضمّوا إلى منصور الطنبذي في ثورته على زيادة الله الأغلبي. إلاّ أنّ هذه الثورات قد باء جميعها بالفشل لحدوثها والدولة الأغلبية في أوج عزّها وسلطانها من جهة، ولوقوف الخلفاء العباسيين ببغداد إلى جانب من عينوهم اختيارا ليكونوا أمراء تابعين للدولة العباسية طائعين لخلفائها من جهة ثانية.

وقد عرف عصر الأغالبة ازدهارا سياسيا كبيرا بفضل العلاقات المتينة التي ربطها الأمراء مع الخلفاء العباسيين والولاة المصريّين وملوك العالم المسيحي. وقد كان لفتح صقلية في عهد زيادة الله الأوّل سنة 212 هـ/ 827م فضل كبير في تفتح الأغالبة على العالم الخارجي ورجوع الثقة إلى نفوسهم بعد شعورهم بشيء من الوهن والضعف أمام ثورات البربر المتكرّرة. وعرف حكم الأغالبة كبوته التي أودت به مع ابراهيم الثاني (216 هـ/ 289 هـ) الذي اختلف المؤرخون في سيرته، «فبعضهم ينسب إليه الاستقامة والعدل والرفق بالرعية والبعض الآخر يذكر أنّه كان ظلوما غشوما سفّاكا للدماء لما أصابه في آخر حياته من مرض السوداء ففسد رأيه وأسرف في التعدّي وقتل الأبرياء» (9). وقد ظهرت في عهده أزمتان خانقتان هما: قيام الموالي على السلطة ومظاهرة البربر لهم وبعض جند الإمارة سرّا وعلانية للإطاحة بالدولة الفتيّة. والثانية تمثّلت في القحط الذي عمّ البلاد في عهده وسبّب مسغبة أودت بحياة خلق كثير. ويرى النويري (10) أن الأمير إبراهيم الثاني لم يسع إلى التخفيف من هذه المصيبة على أهالي البلاد بل على العكس من ذلك عمد إلى تعقّبهم وإثارتهم، فنقموا عليه وأظهروا العصيان والتمرّد فخرجت عليه تونس وصطفورة وقمودة والأربس. واستطاع هذا الأمير أن يقضي على هؤلاء جميعا مستعملا كلّ ما يملك من قوّة وبطش، ونكلّ بالخارجين عليه، ثم لم يكتف بذلك فالتفت إلى حاشيته فعذّب وسجن وقتل خلقا كثيرا.

فكان صنيع هذا الأمير وصنيع زيادة الله الأخير (290 هـ/ 296 هـ) من بعده مؤذنين بخراب هذه الدولة وخراب عمرانها.

## الوضع المذهبي بالقيروان:

لقد كان من نتائج الثورات المتتالية التي عرفتها إفريقية في القرنين الثاني والثالث للهجرة أن كثرت الاتجاهات والمذاهب وتشعبّت المسالك والمناهج واكتسبت الحياة الدينية طابعا خاصا ظل ملازما لها طيلة قرون متتالية. وخوفا من تفشي ظاهرة الخلاف وانقسام الناس إلى فرق وشيع متناحرة، فقد عمد الفقهاء والمحدّثون من أهل إفريقية إلى التمسّك بالنصوص الشرعية وأعرضوا عن التأويل وإعمال الرأي ووجدوا في موّطإ الإمام مالك خير ملاذ يقيهم شرّ الخلافات والفتن. فارتحل بعض رجال القيروان إلى مكّة والمدينة لطلب أصول الدين وسنن الفقه من الإمام مالك ومن تلاميذه كابن القاسم وابن وهب ثم عادوا إلى القيروان ونشروا بها علم أهل المدينة، فاتبّعهم الناس وتمسّكوا بالمذهب السني المالكي وقد وجدوا في شغف الزاهد البهلول بن راشد بهذا المذهب وكذلك القاضي عبد الله بن غانم والفقيه عبد الله بن فرّوخ ماشجعهم على التعلّق به والذبّ عنه وتفضيله على ما سواه من المذاهب.

وتجدر الإشارة إلى أن تمسّك الإفريقيين بالمذهب المالكي لم يكن كافيا لإيقاف تحرّكات المذاهب

والتيارات التي كانت تتصارع بإفريقية تصارعا شديدا سرّا مرة وجهرا مرّات أخرى. فقد ظهر المذهب الحنفي نظير المذهب المالكي خافتا بإفريقية؛ ويرجع الفضل في ظهوره إلى الإمام أسد بن الفرات (145 هـ/ 213 هـ/ 762م / 828م) الذي كان مالكيا في أوّل أمره ثمّ مال إلى المذهب الحنفي لحبّه لإعمال العقل وإبداء الرأي فيما يعرض عليه من مسائل، والاجتهاد والتأويل فيما لم يرد فيه نص. فقصد أسد العراق وأخذ عن تلاميذ أبي حنيفة أبي يوسف وأسد بن عمرو ومحمدّ بن الحسن، ثم رجع إلى القيروان ونشر بين أهاليها المذهب الحنفي وأصبح «إمام العراقيين بها» (11).

ورغم مكانة أسد الفقهية وتعلّق المتعلّمين الإفريقيين به، فإنّ المذهب الذي انتصر له - وهو المذهب الحنفي- لم يقدر على الصمّود كثيرا أمام مذهب مالك الذي وجد صدّى طيبا في النفوس في عهد الإمام سحنون (160هـ- 240 هـ/ 777م- 855) تلميذ أسد بن الفرات. فقد علّم الإمام سحنون الناس المذهب الذي رأى فيه الاعتدال والصوّاب «ولقّنهم المدوّنة فحارب البدع والضّلالات كما أخفت كلّ صوت مارق وكلّ نزعة عقلية ومنع دروس الإباضيّة والصفريّة والمعتزلة التي تلقى بجامع عقبة وعزل أصحابها عن تعليم الصبية وحرّم المناظرة في غير المذهب المالكي» (12). وقد آتت أستاذية الإمام سحنون أكلها لاستنكاف الناس من العيش في هرج ومرج وخلافات دائمة ولقدرة سحنون الفائقة على التأثير والإقناع والإفحام. فأصبح النّاس ينظرون إلى المالكية «وكأنها جزء من قوميتهم، فهي أمنهم ومستظلّهم ودرعهم الواقي في كل فتنة أو تمرّد» (13). على أنّه لا يخفى علينا موقف الحكّام الأغالبة من هذه المذاهب التي كانت تتصارع فيما بينها، فقد كانوا ميّالين إلى مذهب العراقيّين داعين إليه بذكاء (14) لما فيه من تسامح. على أنّ هذا التسامح البادي في مذهب أهل العراق الذي تحصّنت به قلّة من الإفريقيّين لم ينتشر بالقدر الكافي ولم يعمل به بعض قضاة الحنفيّة مثل ابن عبدون قاضي إبراهيم بن الأغلب الذي اضطهد المالكية فجلد نفرا منهم وسجن بعضهم وقتل جماعة من بينهم ابراهيم بن المدني (15).

وتواصل هذا الصراع بين الحنفية الذين كانوا قلّة بالقيروان والمالكية الذين كانوا كثرة إلى منتهى القرن الرابع الهجري عند ما بدأت الدعوة الشيعية في الانتشار، فسعى أصحاب المذهبين إلى رأب الصّدع والتأليف بين النفوس المتعادية لصدّ الخطر الشيعي الذي استفحل بإفريقية، فكان «اضطهاد الشيعة فيما بعد للسنة» هو الكفيل وحده بجعل التوحّد بين المذهبين ممكنا؛ وقد بدا هذا التوحد صعب التحقيق خاصّة بمثل هذه السرعة لحدّة النزاعات الدينيّة رغم ماكان للمالكية من تفوّق على الحنفيّة» (16).

## أسلوب التفكير :

أمام كثرة المذاهب المنتشرة بالقيروان وخوفا على المسلمين الإفريقيّين الذين تحمّسوا لدينهم الجديد (ardeur du néophyte) من أن يتشتت شملهم ويخمد حماسهم ويضعف إسلامهم، فقد تمسك فقهاء المالكية -كما أسلفنا القول- وهم أكثر الفقهاء عددا وانتشارا داخل البلاد بمذهب مالك ودافعوا عنه وعدّوه أفضل المذاهب لمواجهة البدع والضلالات، فكان من نتائج ذلك أن أقروا العمل بما كان في ظاهر الكتاب والسنة دون جنوح للقياس و لا للتأويل و لا للجدل، وعدّوا من خالفهم في الرأي كافرا أو مارقا، وانعكس ذلك على كتاباتهم فجاءت تكرارا لمؤلفات من سبقهم من أهل السنّة المالكية، وظهر فيها الأسلوب النقلي وقلّ النظر العقلي، ولم تعرف إفريقية طيلة قرن كامل رغم حدّة الصراعات المذهبية التي ظهرت فيها فيلسوفا واحدا له من المكانة وعلوّ الشأن ما عرفه المشرق من فلاسفة ذاع صيتهم مشرقا ومغربا.

ولئن كان أسلوب التفكير تقليديّا، فإن استثناء قد حصل في نهاية القرن الثالث بالقيروان وتمثل في نزوع قلة من رجال الشافعيّة فيما يقولون ويكتبون منزعا

جدليا حجاجيا ربأ بهم عن المحاكاة والتقليد والجنوح للسهولة. وزعيم هذه القلّة بلا منازع هو سعيد بن الحداد (219 هـ - 302 هـ/ 835 م - 915م) الذي استطاع بعمق ثقافته وحضور بديهته وإلمامه بالعلوم وقدرته على الجدل والمحاجة في المسائل الفقهية أن يبهر علماء عصره سنّة كانوا أو شيعة (17).

ولعلّ أسلوب ابن الحدّاد المتحرر في التفكير هو الذي دفعه إلى أن يلج أبوابا عديدة من أبواب فن الكلام. فقد كان عالما متكلما وخطيبا مترسلا وشاعرا مفوها يقول الشعر في أغراض عديدة دون تحرج ولا استنكاف. وكان شعره ناطقا بتجاربه وطريقة تفكيره وببعض مواقفه وآرائه.

أصبحت القيروان في عهد الدولة الأغلبية مركزا للسلطة ومنارة للعلم وقبلة لطلاب الفقه والحديث واللغة والأدب، يأتونها من صقلية والأندلس وحتى من المشرق بعد أن تطورت بها العلوم الدينية وعلوم اللغة والنحو ونما بها الإهتمام بالجدل المذهبي وازداد الكلف بالنثر والشعر. وهذا ماجعل القيروان تساهم باعتزاز في نهضة الثقافة العربية والإسلامية (18).



## المصادر والمراجع


1) د.علي الشابي ونعيم الوافي في مقدمة طبقات علماء إفريقية لأبي العرب، الدار التونسية للنشر، تونس 1968م، ص 7، وذهب إلى نفس الرأي، فرحات الدشراوي في أطروحته، فقال :

Reconnaissant une souveraineté abbasside de façade, l'etat aghlabide jouit d'une indépendance effective, qu' incommodent rarement les rapports de vassalité à l'égard de baghdad»; Le Califat fatimide au Maghreb, STD, Tunis 1981 p 27, voir également : Mohamed Talbi, l'Emirat; aghlabide histoire politique, Maisonneuve et Larose, Paris 1966 p 17 et passim, M.Vonderheyden, La Berbérie orientale sous la dynastie des Banou-l-Arlab,Paris 1927, p9.

2) انظر Talbi, op.cit., p45

3) يعد «البيان المـُغرب في أخبار الأندلس والمـَغرب» لابن عذاري المراكشي (712 هـ/ 1312م) من أهم كتب التاريخ التي تناولت حقبة حكم الأغالبة والتعريف بالأمراء وبعلمائهم وجواريهم وظرفائهم وبكيفية تعاملهم مع مختلف طبقات المجتمع. وقد حرص ابن عذاري على الوقوف عند كل سنة من سنوات حكم الأغالبة مرورا من سنة 184 هـ/ 800م إلى سنة 296هـ / 909م تاريخ فرار زيادة الله بن الأغلب وتركه البلاد بين أيدي الشيعة، (البيان المغرب، تحقيق كولان وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت 1983).

4) أنظر Dachraoui , op.cit., p 41

5) مختار العبيدي، الحياة الأدبية بالقيروان في عهد الأغالبة، المركز الإسلامي بالقيروان ودار سحنون للنشر، 1994 ص 78.

6) أنظر، حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، ط 4، الدار التونسية للنشر، د.ت.ص79.

7) لمزيد الإطلاع يراجع : المالكي، رياض النفوس، تحقيق بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي بيروت 1983، ج 2 ص 270. والدباغ، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج2، تحقيق محمد ماضور ومحمد

الأحمدي مكتبة الخانجي بمصر والمكتبة العتيقة بتونس، 1972، ج2، ص20 وينظر :

Talbi, op.cit., pp 344 -352, Vonderheyden, op.cit., pp 92 - 94, Mohamed, Abu-l-farag al ush, Monnaies aghlabides étudiées en relation avec l'histoire des aghlabides, Institut Français de Damas, 1982, p 27. H.H. Abdelwahab, Un Tournant de l'histoire aghlabide, l'insurrection de Mansour Tonbodhi seigneur de la Mohammadia, in Revue Tunisienne, n° 31 et 32, 3e et 4e Tri. 1937.

8) اعتنى بتاريخ الدولة الصنهاجية وبالحياة الأدبية فيها كل من هادي روجي إدريس والشاذلي بويحيى في كتابين على جانب كبير من الأهمية :

H. R. Idris, la Berberie orientale sous les Zirides, Paris 1962, Chedly Bouyahia, la vie littéraire en Ifriqiya sous les Zirides, std 1972.

9) حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، ص 87، وعن سيرة هذا الأمير يقول ابن الأبّار : «كان أول أمره قد أحسن السيرة [ ... ] ثم ارتكب من العدوان وسفك الدماء مالم يرتكبه أحد قبله وأخذ في قتل أصحابه وكتابه وحجابه حتى أنه قتل ابنه أبا عقال وبناته، والأخبار عنه في ذلك فظيعة شنيعة» الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة 1963 ج1 ص 172، وانظر ابن أبي دينار، المؤنس... . تحقيق محمد شمام، المكتبة العتيقة، تونس، 1967 ص 50.

10) نهاية الأرب في فنون الأدب، الجزء الثاني والعشرون الخاص بأخبار إفريقية وبلاد المغرب، مصر 1955، ج 22 ص 20 وما بعدها

11) معالم الإيمان ج 2 ص 18.

12) الشابي واليافي، مقدمة طبقات أبي العرب ص 14 - 15، وإلى نفس الفكرة يذهب روجي إدريس في بحثه بعنوان :

H.R Idris, Contribution à l'histoire de l'Ifriqiya : Tableau de la vie intellectuelle et administrative à Kairouan sous les Aghlabides et les Fatimides, in REI, 1936, p 125.

13) الشابي واليافي، مقدمة طبقات أبي العرب ص 15.

14) من ذلك أن زيادة الله بن إبراهيم لم يكن يعتبر النبيذ المسكر حراما، والمناظرة التي جرت بمحضره وبدعوة منه بين أسد بن الفرات الذي يقول بتحريمه وأبي محرز الذي يذهب إلى تحليله وهو رأي أهل الكوفة في النبيذ تقوم شاهدا على ماذكرنا. أنظر طبقات أبي العرب ص 172.

15) أنظر رياض النفوس ج 2 ص 43 وطبقات أبي العرب ج2 ص 182، 274، 275.

16) يقول روجي إدريس :

«Seule la persecution shiite avait rendu possible une unification que l'ardeur des controverses religieuses ne semblait pas devoir amener de sitôt, malgré la marche ascendante du malikisme». Contribution, op.cit., p 129

17) أنظر المناظرة التي جرت بينه وبين الداعي الشيعي وقت دخوله إفريقية (296 هـ / 909 م) مبشرا بعهد بني عبيد، وقد أفحمه على مرأى ومسمع من العلماء والفقهاء. رياض النفوس، ج 2 ص 59 -96، وفي المعالم ج2 ص 298 - 308 وقد اقتصر الدباغ على نتف منها، وانظر أيضا كتاب محمد اليعلاوي، الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1980م، ص 41 -60.

18) أنظر Farhat Dachraoui , op.cit., p 41

# الرّافـد القيـرواني الإفـريقـي في كتــاب «العمــدة»

محمد توفيق النيفر

إن «العمـدة في محاسـن الشعـر وآدابـه» لابـن رشيـق القيـرواني (ت. 456هـ أو 463هـ) -على حد قـول صاحبـه- : «**قـد جمـع أحسـن ما قالـه كل واحـد**» (المقدمة، ص 16) ممن صنّف في معـاني الشعـر ومحاسنه وآدابه.

فهو إذن كتاب «جمْع» قد ضمّ زبدة المدونة الأدبية المشرقية واحتضن نظريات النقد الأدبي التي بلغت بالمشرق - لا بالمغرب - في بدايات القرن الخامس الهجري شكلها النهائي أو تكاد منذ ابن سلام الجمحي إلى العسكري مرورا بقدامة والآمدي والجرجاني.

لذلك دعا الكاتب أساطين الأدب والنقد والبلاغة المشارقة فكان حضورهم متواترا شاملا في كل باب منه بل في كل صفحة، كما اعتمد عند العرض أو التحليل الشاهد الشعري لفحول شعراء المشرق منذ الجاهلية إلى القرن الخامس الهجري.

**فالرافد الأدبي والنقدي المشرقي هو الذي مثّل الأساس والمرجع في تشكّل النظريات النقدية في كتاب العمدة.**

فهل كرّس ابن رشيق - وهو الإفريقي المغربي - سُنّة في الأدب المغربي أصيلة أسّسها أمثال ابن عبد ربه الأندلسي في «عقده» أو عبد الكريم النهشلي في «ممتعه» أو إبراهيم الحصري في «زهر آدابه» تعتبر المشرق بنقاده وشعرائه وأدبائه هو المنبع الذي يشكّل المادة الأساسية لهذه المصنفات فكانت مادة كتابه إنما هي «بضاعة» المشارقة رُدّت إليهم ولا نكاد نجد للـ«بضاعة» المغربية أو للرافد الإفريقي أثرا يذكر فيه ؟

أو أن العمدة وقد أُلّف في «الزمن الصنهاجي» أي في عصر بني زيري الذي يُعدّ بلا منازع العصر الذهبي للثقافة الإفريقية قد احتضن آثار هذه الثقافة الرائدة؟ وابن رشيق، وقد عاش في «المكان القيرواني»، قد تأثّر ولا شك بأعلام المشايخ القيروانيين في اللغة والأدب والنقد ممن أسّسوا «مدرسة إفريقية» متميّزة في الأدب، خاصة وقد تتلمذ مباشرة على أغلبهم، وهو من أعظم مبدعي العصر، الشاعر والكاتب والمؤرخ والناقد والجامع للمدونة الشعرية العربية الحريص على أن يضمّ كتابه «جميع» ما صُنّف في علم الشعر، بما في ذلك المدونة المغربية ومن باب أولى آراء شيوخه الذين يُمثّلون الرافد الإفريقي في الأدب والنقد ؟

إن محاولة الجواب أو البحث في هذين السؤالين هو الذي حملنا على إثارة هذه المسألة :

فإما أن نُقرّ بغياب الرافد الإفريقي في العمدة فنقتفي عند ذلك خُطى أغلب الدراسات العامة في النقد العربي أو الخاصة بابن رشيق وكتابه، فنكرّس نظرة شائعة عند المشارقة والمستشرقين مفادها تبعيّة الأدب الافريقي المطلقة للأدب المشرقي.

وإما أن نُثبت وجود هذا الرافد الإفريقي الذي يفرضه المنطق ويحتّمه التاريخ فنلتقي عند ذلك مع ما ذهب إليه أستاذنا المرحوم الشاذلي بويحيى الذي كان من أوّل من أشار إلى هذا الرافد في أطروحته حول الحياة الأدبية في عصر بني زيري، لكنها إشارة عامة لا ترمي إلى بحث جزئيّ مُعمّق في الظاهرة ولا إلى استيفاء أو شمول لها - وذلك ليس غاية أيّ أطروحة عامة - وإنما هي الإثارة لهمم الباحثين للتقصي والتعمق في هذه المسألة. فننفي بذلك تهمة هذه التبعية ونؤسّس لحقيقة الإبداع الإفريقي المغربي من خلال كتاب العمدة.

إن النفي أو الإثبات لهذا الرافد الإفريقي في كتاب العمدة لن يكون إلا من خلال عمل إحصائي أولا للمدونة الإفريقية في الأدب والنقد من خلال الجرد والفرز لأقوال مشايخ القيروان من نحاة ولغويّين وأدباء ونقاد؛ فوصفي تحليلي ثانيا لهذه المدونة أو الأقوال يتم من خلاله التأويل والقراءة لهذا الرافد الإفريقي : مظاهره ومداه وطرافته.

## 1) الرافد القيرواني الإفريقي أو شيوخ القيروان مرجعا :

### الإحصاء والوصف :

إن الإحصاء إنما يكون من خلال جرد كامل لكتاب العمدة بجزأيه ولكامل أبوابه لعزل هذه المدونة الإفريقية عن نظيرتها المشرقية وتحديد مجالاتها النقدية النظرية وتوثيق نصوصها الكاملة وترتيبها بنسبة كل مجموعة إلى من أبدعها من شيوخ القيروان وتحديد مظانّها بالجزء والصفحة من الكتاب.

إن كل ذلك يمكن أن يدرج في الجدول الموالي :



جدول المدوّنة النقديّة الإفريقيّة في «العمدة»

| الرقم | الشيخ | النص | الباب | الصفحة |
|---|---|---|---|---|
| 1 | جعفر النحوي | وإنما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين : ابتدأ هذا بناء فأحكمه وأتقنه، ثم أتى الآخر فنقشه وزينه، فالكلفة ظاهرة على هذا وإن حسن، والقدرة ظاهرة على ذاك وإن خشن. وسمعت القاضي أبا الفضل جعفر بن أحمد النحوي - وقد سئل عن ذي الرمة وأبي تمام - فأجاب بجواب يقرب معناه من هذا لم أحفظه. | 13 - باب في القدماء والمحدثين | ج1 ص 92 |

| 2 | إبراهيم الحصري | قال النحاس : القريض عند أهل اللغة العربية الشعر الذي ليس برجز، يكون مشتقا من «قرض الشيء» أي قطعه ،كأنه قطع جنسا ،<br>**وقال** أبو إسحاق:هو مشتق من القرض، أي القطع والتفرقة بين الأشياء ،كأنه ترك الرجز وقطعه من شعره. | 24 - باب الرجز و القصيد | ج1 ص 184 |
|---|---|---|---|---|
| 3 | ابن السمين | وسألت الشيخ أبا عبد الله محمد بن إبراهيم بن السمين عن هذا [ أي المطالع والمقاطع ]<br>فقال المقاطع: أواخر الأبيات، والمطالع أوائلها، قال: ومعنى قولهم «حسن المقاطع جيد المطالع» أن يكون مقطع البيت - وهو القافية - متمكنا غير قلق ولا متعلق بغيره، فهذا هو حسنه، والمطلع - وهو أول البيت - جودته أن يكون دالا على ما بعده كالتصدير وما شاكله. | 30 - باب المبدأوالخروج والنهاية | ج 1 ص 216 |
| 4 | /// | قال الراجز :<br>كريمة قدرهم إذا قدر يريد «إذا قدروا»<br>**قال** أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن السمين وقد سألته عن هذا:<br>لا يجوز حذف هذه الواو إلا في أشد ضرورة، للعرب لا للمولدين؛ لأنها علامة جمع وإضمار؛ فحذفها يلتبس بالواحد قال : وهذا مذهب سيبويه والبصريين. . .<br>وأنشدني أبو عبد الله للأعشى : . . .<br>قال يريد. . . | 104 - باب أحكام القوافي بالخط | ج 2 ص 309 - 310 |
| 5 | الخشني الضرير | وأنشد بعض العلماء ولم يذكر قائله : . . .<br>الشعراء فاعلمن أربعةْ<br>فشاعر لا يرتجى لمنفعةْ<br>وشاعر ينشد وسط المجمعةْ<br>وشاعر آخر لا يجرى معهْ<br>وشاعر يقال خمر في دعةْ<br>و هكذا رويتها عن أبي محمد عبد العزيز بن أبي سهل رحمه الله ،<br>وبعض الناس يرويها على خلاف هذا. | 17 - باب في الشعراء و الشعر | ج 1 ص 114 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| 6 | /// | حدثنا الشيخ أبو عبد الله عبد العزيز بن أبي سهل رحمه الله تعالى، قال: سئل أبو عمرو بن العلاء: هل كانت العرب تطيل؟ قال: نعم ليسمع منها، قيل: هل كانت توجز؟ قال: نعم ليحفظ عنها. قال: «وقال الخليل بن أحمد: يطول الكلام ويكثر ليفهم، ويوجز ويختصر ليحفظ؛ وتستحب الإطالة ... | 25 - باب في القطع والطوال | ج1 ص 186 |
| 7 | القزّاز | وإلى جانبه [قبر الشاعر دعبل] قبر عبد الله ابن شيخنا أبي عبد الله محمد بن جعفر النحوي رحمه الله، هكذا يروي أصحابنا | 9 - باب في منافع الشعر ومضاره | ج1 ص 72 |
| 8 | /// | وحدثنا أبو عبد الله محمد بن جعفر، قال: هجا الأعور بن براء بني كعب، ومدح قومه بني كلاب، فأتت بنو كعب تميم بن أبي بن مقبل ينتصرون عليه به، فقال: لا أهجوهم، ولكني أقول فاروا فقد جاءكم الشعر، وقال: . . . فتسالما، وسبب ذلك إغضاء ابن مقبل. . . | 15 ـ باب المقلين من الشعراء والمغلبين | ج1 ص-107 108 |
| 9 | /// | وسمعت أبا عبد الله غير مرة يقول: إنما سمي الأعشى «صناجة العرب» لأنه أول من ذكر الصنج في شعره. قال: ويقال: بل سمي صناجة لقوة طبعه. . . ومثله من المولدين بشار بن برد. | 20 - باب في المطبوع والمصنوع | ج1 ص 131 |
| 10 | /// | قال شيخنا: «الإجازة»: اختلاف حركات ما قبل الروي، وهو مأخوذ من إجازة الحبل، وهو تراكب قواه بعضها على بعض، فكأن هذا اختلفت قوى حركاته. وقد حكى ابن قتيبة عن ابن الأعرابي مثل قول أبي عبد الله. | 22 - باب في القوافي | ج1 ص155 |
| 11 | /// | واشتقاق «التصريع» من مصراعي الباب، ولذلك قيل لنصف البيت مصراع كأنه باب القصيدة ومدخلها، وقيل: بل هو من الصرعين وهما طرفا النهار قال أبو إسحاق الزجاج: الأول من طلوع الشمس لاستواء النهار، والثاني من ميل الشمس عن كبد السماء إلى وقت غروبها، قال شيخنا أبو عبد الله: وهما العصران. وقال قوم: الصرع المثل. . . | 23 - باب التقفية والتصريع | ج1 ص 174 |

| 12 | /// | ومن المقصّد ما ليس برجز وهم يسمونه رجزا لتصريع جميع أبياته ،وذلك هو مشطور السريع،نحو قول الشاعر أنشدناه أبو عبد الله بن جعفر النحوي عن أبي علي الحسين بن إبراهيم الآمدي عن ابن دريد عن أبي حاتم السجستاني عن أبي زيد الأنصاري:<br>(أبيات)<br>وأنشد أبو عبد الله لابن المعتز : (أبيات) وهذا عند الجوهري من البسيط والذي أنشد<br>أبو عبد الله- على قول الجوهري- هو من الرجز. . . | 24 - باب الرجز والقصيد | ج1 ص183 |
|---|---|---|---|---|
| 13 | /// | ومن مليح هذا الباب ما أنشدنيه شيخنا<br>أبو عبد الله محمد بن جعفر لابن المعتز وهو قوله: (أبيات) | 63 - باب من التكرار | ج2 ص 78 |
| 14 | /// | غير أن شيخنا أبا عبد الله روى هذه الأبيات لابن المعتز [وهي رويت للأحنف] | 66 - باب التضمين والإشارة | ج2 ص 85 |
| 15 | /// | أنشدنا أبو عبد الله محمد بن جعفر النحوي عن أبي علي الحسين بن إبراهيم الآمدي، لرجل من بني عبد شمس بن سعد بن تميم: (بيتين)<br>لم يُردُ أنه قد يسبق ضيفه إلى الزاد فيكون قد هجا نفسه، ولكنه وصف ذئبا لقيه ليلا فقال: . . . | 83 - باب ما أشكل من المدح والهجاء | ج2 ص186 |
| 16 | /// | وأنشدنا أبو عبد الله: (بيت)<br>ويروى. . .قال : إن دعا له فإنما أن يعافى من الجيوش وأن يجود السحاب فتخصب أرضه، وإن دعا عليه قال: لا بقي لك خير تطمع فيه الجيوش، فهي تتجنب ديارك لعلمهم بقلة الخير عندك ،<br>وقال غيره : معناه. . . | 83 - باب في ما أشكل من المدح والهجاء | ج2 ص 187 |
| 17 | /// | وأنشد أبو عبد الله أيضا (بيتا)<br>وروى المبّرد. . .<br>يريد أنه يجيب بسرعة كالصدى. . . | 83 - باب في ما أشكل من المدح والهجاء | ج 2 ص188 |

| 18 | /// | أخبرنا أبو عبد الله محمد بن جعفر النحوي عن أبي علي الآمدي عن علي بن سليمان الأخفش عن محمد بن يزيد المبرد، قال :<br>تلاحى مسلم بن الوليد وأبو نواس، فقال مسلم : ما أعلم بيتا لك يخلو من سقط، فقال أبو نواس : اذكر شيئا من ذلك، قال بل أنشد أنت أي بيت شئت فأنشد أبو نواس (بيت)<br>فقال مسلم : قف عند هذا. . .<br>فقال أبو نواس :فأنشدني أنت ،فأنشده (بيت) فقال أبو نواس : ناقضت. . . | 91 - بـــاب أغاليط الشعراء و الـــرواة | ج2 ص 245 |
|---|---|---|---|---|
| 19 | النهشلي | وذكر جماعة – منهم عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي الشاعر- أنه أعطاه مع البردة مائة من الإبل | -1 باب في فضل الشعر | ج 1 ص 24 |
| 20 | /// | قال عبد الكريم :<br>عرضت قُتيلة بنت النضر بن الحارث للنبي صلى الله عليه وسلم وهو يطوف ،فاستوقفته وجذبت رداءه حتى انكشف منكبه<br>وقد كان قتل أباها فأنشدته (10 أبيات)<br>فقال النبي صلى الله عليه وسلم : لو كنت سمعت شعرها هذا ما قتلته. | 6 - بـاب في شفاعـات الشعـــراء وتحريضهم | ج1 ص 56 |
| 21 | /// | وزعم أبو محمد عبد الكريم بن إبراهيم النهشلي أن أبا الطيب إنّما سمي متنبئا لفطنته، وقال غيره: بل قال: أنا أول من تنبأ بالشعر، وادعى النبوة في بني الفصيص. | 9 - باب في منافع الشعـر و مضاره | ج1 ص 75 |
| 22 | /// | قال ذو الرمة يهجو مروان بن أبي حفصة بذلك،ويفتخر عليه بأنه لا يقبل إلا صلة الملك الأعظم وحده،<br>هكذا رواه عبد الكريم،<br>وانشده ابن عبد ربه أيضا: (بيتان). . . | 11 - باب في التكسب بالشعر | ج1 ص 84 |
| 23 | /// | و لم أر في هذا النوع أحسن من فصل أتى به عبد الكريم بن إبراهيم فإنه قال:<br>قد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد فيحسن في وقت ما ما لا يحسن في آخر، ويستحسن عند أهل بلد ما لا يستحسن عند أهل غيره، ونجد الشعراء الحذاق تقابل كل زمان بما استجيد فيه وكثر استعماله عند أهله، بعد أن لا تخرج من حسن الاستواء وحد الاعتدال وجودة الصنعة وربما استعملت في بلد ألفاظ لا تستعمل في غيره : كاستعمال. . . | 13 - باب في القـدمـاء والمحدثين | ج1 ص93 |

| 24 | /// | قال عبد الكريم «خسف لهم» من الخسيف وهي البئر التي حفرت في حجارة فخرج منها ماء كثير، وجمعها خسف ،<br>وقوله [من قول العباس بن عبد المطلب في امرئ القيس ] «افتقر» أي : فتح وهو من الفقير وهوفم القناة وقوله. . . | 14 -باب في المشاهير من الشعراء | ج1 ص94 |
|---|---|---|---|---|
| 25 | /// | وسُحيم بن وثيل يقول للأحوص والأبيرد ابن المعذر وهما شاعران مفلقان،<br>وقال عبد الكريم : الأبيرد ابن أخي الأحوص. . . | 16 - باب من رغب من الشعراء عن ملاحاة غيرالأكفاء | ج1 ص109 |
| 26 | /// | وقد كان في زماننا من انتحل هذا المذهب، وهو أبو محمد عبد الكريم بن إبراهيم، لم يهج أحدا قط.<br>ومن أناشيده في كتابه المشهور لغيره من الشعراء (3أبيات). . . | 17 - باب في الشعراء والشعر | ج1 ص112 |
| 27 | /// | و قال عبد الكريم : الشعراء أربعة أصناف : فشعر هو خير كله، وذلك ما كان في باب الزهد والمواعظ الحسنة والمثل العائد على من تمثل به بالخير وما أشبه ذلك؛ وشعر هو ظرف كله وذلك القول في الأوصاف والنعوت والتشبيه وما يفتن به من المعاني والآداب؛ وشعر هو شر كله وذلك الهجاء وما تسرع به الشاعر إلى أعراض الناس؛ وشعر يتكسب به، وذلك أن يحمل إلى كل سوق ما ينفق فيها ويخاطب كل إنسان من حيث هو ويأتي إليه من جهة فهمه. | 18 - باب في حد الشعر وبنيته | ج1 ص118 |
| 28 | /// | وقال عبد الكريم : يجمع أصناف الشعر أربعة: المديح والهجاء والحكمة واللهو، ثم يتفرع من كل صنف من ذلك فنون؛ فيكون من المديح المراثي والافتخار والشكر، ويكون من الهجاء الذم والعتاب والاستبطاء، ويكون من الحكمة الأمثال والتزهيد والمواعظ، ويكون من اللهو الغزل والطرد وصفة الخمر والمخمور. | 18 -باب في حد الشعر و بنيته | ج1 ص121 |
| 29 | /// | وقال عبد الكريم - وكان يؤثر اللفظ على المعنى كثيرا في شعره وتآليفه - :<br>الكلام الجزل أغنى عن المعاني اللطيفة من المعاني اللطيفة عن الكلام الجزل. . . | 19 - باب في اللفظ والمعنى | ج1 ص127 |

| 30 | /// | ومن كلام عبد الكريم : قال بعض الحذاق : المعنى مثال ، واللفظ حذو ، والحذو يتبع المثال ، فيتغير بتغيره ، ويثبت بثباته . | 19 -باب في اللفظ والمعنى | ج1 ص127 |
|---|---|---|---|---|
| 31 | /// | ومنه قول العباس بن حسن العلوي في صفة بليغ : معانيه قوالب لألفاظه ، هكذا حكى عبد الكريم ، وهو الذي يقتضيه شرط كلامه ، ثم خالف في موضع آخر فقال : ألفاظه قوالب معانيه ، وقوافيه معدة لمبانيه ، والسجع يشهد بهذه الرواية الأخرى ، وهي أعرف | 19 - باب في اللفظ والمعنى | ج1 ص 127 |
| 32 | /// | وقال عبد الكريم بن إبراهيم : مذهبهم في «الخزم» أنه إذا البيت يتعلق بما بعده وصلوه بتلك الزيادة بحروف العطف التي تعطف الاسم على الاسم والفعل على الفعل والجملة على الجملة ، وأخذ الخزم من «خزام» الناقة ومن شأنهم مد الصوت فجعلوه عوضا من الخزم الذي يحذفونه من أول البيت . وقد قال غيره . . . | 21 - باب في الآوزان | ج1 ص143 |
| 33 | /// | وكان عبد الكريم بهذه الصفة ، لا يكاد يصنع مقطوعا ، ولا أظن في جميع أشعاره خمس قطع أو نحوها . | 26 - باب في البديهة والارتجال | ج1 ص188 |
| 34 | /// | وحدثني بعض أصحابنا من أهل المهدية- وقد مررنا بموضع بها يعرف بالكدية هو أشرفها أرضا وهواء- قال : جئت هذا الموضع مرة فإذا عبد الكريم على سطح برج هنالك قد كشف الدنيا ، فقلت : أبا محمد؟قال : نعم ، قلت ما تصنع ههنا ؟ قال : ألقح خاطري وأجلو ناظري ، قلت : فهل نتج لك شيء؟قال : ما تقر به عيني وعينك إن شاء الله تعالى ، وأنشدني شعرا يدخل مسام القلوب رقة ، قلت : هذا اختراع منك اخترعته ، فقال : بل برأي الأصمعي . | 28 - باب في عمل الشعر وشحذ القريحة له | ج1 ص206 |
| 35 | /// | ومن كتاب عبد الكريم قالوا : حسن البلاغة أن يصور الحق في صورة الباطل ، والباطل في صورة الحق . قال : ومنهم من يعيب ذلك المعنى ، ويعده إسهابا ، وآخر يعده نفاقا . قال : ومر غيلان بن خرشة الضبي مع عبد الله بن عامر بنهر أم عبد الله الذي يشق البصرة . . . فكره الناس من البيان مثل هذا . انقضى كلام عبد الكريم . | 31 - باب البلاغة | ج1 ص-247-248 |

| 36 | /// | ومما اختاره عبد الكريم وقدمه قول ابن أبي ربيعة(بيتان) يعني الثريا بنت علي . . . ولا أدري هذا الرأي موافق لرأي عبد الكريم أم لا؟ | 38 - باب التمثيل | ج1 ص279 |
|---|---|---|---|---|
| 37 | /// | ومن التصدير نوع سماه عبد الكريم «المضادة» وأنشد للفرزدق (بيتا) وأنشد في التصدير بيت طفيل المتقدم وبيت جرير وخص بيت الفرزدق بالمضادة دون أن يجعله تصديراكما جعله أولا طباقا . . . | 46 - باب المطابقة | ج2 ص4 |
| 38 | /// | و مما سقط فيه عبد الكريم من جهة المقابلة وإن كان تمثيلا وتشبيها قوله يمدح نزار بن معد صاحب مصر(بيت) لأنه لما أتى بالملوك أولا . . .ولكن حكم عليه ما حكم على ابن المعتز الذي إليه انتهى التشبيه وسر صناعة الشعر. | 48 - باب المقابلة | ج2 ص19 |
| 39 | /// | وسماه قوم منهم عبد الكريم «التفصيل» وأنشد في ذلك (بيتا) | 49 - باب التقسيم | ج2 ص26 |
| 40 | /// | . . .ولم يتخلص أحد تخلصه [امرئ القيس] فيما ذكر عبد الكريم وغيره،ولا سلم سلامته في هذا الباب . . . | 63 - باب التكرار | ج2 ص74 |
| 41 | /// | وذهب قوم منهم عبد الكريم إلى أن معنى قوله: *كجلمود صخر حطه السيل من عل* إنما هو الصلابة؛ لأن الصخر عندهم كلما كان أظهر للشمس والريح كان أصلب. | 67 - باب الاتساع | ج2 ص93 |
| 42 | /// | قال عبد الكريم : هذه [أبيات في النسيب للمرار العدوي] أملح وأشرف ما وقع فيه الوصف، وهي أشبه بنساء الملوك. | 73 - باب النسيب | ج2 ص118 |
| 43 | /// | قال بعضهم -أظنه عبد الكريم- : العادة عند العرب أن الشاعر هو المتغزل المتماوت، وعادة العجم أن يجعلوا المرأة هي الطالبة والراغبة المخاطبة،وهذا دليل كرم النحيزة في العرب وغيرتها على الحرم. | 73 - باب النسيب | ج2 ص124 |
| 44 | /// | قال عبد الكريم : وهذا [ قول جرير إذا مدحتم لا تطيلوا] ضد قول عقيل بن علفة المرادي وحكى غيره قال. . . | 74 - باب المديح | ج2 ص128 |
| 45 | /// | . . .وزعم عبد الكريم وغيره أن «يوم فيفا الريح» هو «يوم طلح». | 86 - باب في ذكر الوقائع و الأيام | ج2 ص214 |

| 46 | /// | وفي كتاب عبد الكريم من المأخوذ على أبي تمام قوله (بيتا)<br>قال : فيه غلط من أجل أنه نفى عن النساء لين القنا . . .<br>قلت أنا : أما أبو تمام فقوله صواب لأنهم يقولون . . . | 91 - باب في أغاليط الشعراء والرواة | ج2 ص247 |
|---|---|---|---|---|
| 47 | /// | قال عبد الكريم :<br>قالوا: السّرق في الشعر ما نقل معناه دون لفظه ،وأبعُد في أخذه . . . والسرق أيضا إنما هو في البديع المخترع الذي يختص به الشاعر ،لا في المعاني المشتركة التي هي جارية في عاداتهم ومستعملة في أمثالهم ومحاوراتهم، مما ترتفع الظنون فيه عن الذي يورده أن يقال إنه أخذه من غيره.<br>قال : واتكال الشاعر على السرقة بلادة وعجز ،وتركه كل معنى سبق إليه جهل ،ولكن المختار له عندي أوسط الحالات. | 99 - باب السرقات وما شاكلها | ج2 ص-280 281 |
| 48 | | وقال آخر يصفه [أي الفيل]، أنشده عبد الكريم (أبيات) . . . | 100 - باب الوصف | ج2 ص 297 |
| 49 | /// | وقال عبد الكريم [ في وصف فيل] فجمع ما فرقاه وزاد عليهما [ رؤية الراجز وآخر] (ثمانية أبيات) . . .<br>وصنعت أنا في زرافة . . . | 100 - باب الوصف | ج2 ص297 |
| 50 | /// | ومن المعرقين في الشعر- عن عبد الكريم- نهشل بن حري بن ضمرة بن جابر بن قطن ستة ليس يتوالى في بني تميم مثلهم شعرا وشرفا وفعالا. | 102 - باب بيوتات الشعر والمعرقين | ج2 ص306 |
| 51 | /// | وأما الشاعر ابن الشاعر فقط فيقال له : «الثنيان» حكاه عبد الكريم عن غيره . . . | 102 - باب بيوتلت الشعر والمعرقين | ج2 ص308 |
| 52 | /// | . . .حكى ذلك [قراءة بيت وكيفية إنشاده] عبد الكريم . . . | 106 - باب في الإنشاد وما ناسبه | ج2 ص313 |
| 53 | /// | ويقال : إن أول من أخذ في ترجيعه الحداء مضر بن نزار ،فإنه سقط من جمل فانكسرت يده . . .حكى ذلك عبد الكريم في كتابه. | 107 - باب في الجوائز و الصلاة | ج2 ص314 |

## 2) الرافد القيرواني الإفريقي أوشيوخ القيروان مرجعا : القراءة والتأويل :

إن قراءتنا للجدول هدتنا إلى أن **تصنيف شيوخ ابن رشيق إلى أربعة** اعتمادا على كمّ الرواية؛ ثم تأوّلنا هذا التصنيف في عمل تحليلي يعتمد الكيف لبيان خصائص هذا الرافد القيرواني الإفريقي ودور كل شيخ في تشكيل ملامحه.

### أ) المغيّبون من الشيوخ الروّاد :

لقد غاب عن هذا الجرد جملة من الشيوخ الإفريقيين من أعلام اللغة والنحو والأدب الذين ينتمون إلى العصر السابق الفاطمي (296 هـ - 362 هـ) أو العصر المخضرم الفاطمي الصنهاجي (362 هـ- 406 هـ) أي من يمثل جيل أساتذة شيوخ ابن رشيق، من أمثال الخشني والقزاز والنهشلي، سواء تأثروا مباشرة بجيل هؤلاء الرواد من خلال الدروس أو بصفة غير مباشرة من خلال المصنفات.

لقد أحصينا أهم هؤلاء المغيبين ومجال اختصاصهم وتأثيرهم من خلال الجدول التالي :

جدول المُغيّبين من الشيوخ الرّواد

| الشيخ | الوفاة | شهادات المعاصرين وأصحاب الطبقات | المؤلفات |
| --- | --- | --- | --- |
| أبو محمد المكفوف | 308 هـ | أعلم خلق الله بالنحو واللغة والشعر (طبقات الزبيدي ص 258) كانت الرحلة إليه من جميع بلاد إفريقية والمغرب (بغية الوعاة للسيوطي ج 2، ص 63) لما دخلت الشروح الشعرية إفريقية نظر طلبة العربية والنحو فيها وفيما كانوا رووا عنه، فلم يجدوا شرحه خلافا لما قال أصحاب الشروح ولا وجدوا عليه في روايته وتفسيره شيئا من الخطأ (ورقات لح ح عبد الوهاب ج 1 ص 93) | له كتب كثيرة أملاها في اللغة والعربية والغريب، بقي منها كتاب في العروض |
| أبو بكر اللؤلئي | 318 هـ | من العلماء النقاد في اللغة والغريب و النحو، والحفظ لذلك والقيام بأكثر دواوين العرب (طبقات الزبيدي ص 266) | له كتاب الضاد و الظاء حسنه وبينه |
| أبو علي السبخي | 342 هـ | النحوي اللغوي | له كتاب أقيسة الأفعال في الصرف، ألفه على طريقة القالي في الأمالي |
| أبو محمد حسن الداروني | 343 هـ | برع في العلم بأخبار العرب وأنسابها وأيامها (طبقات الزبيدي ص 267) شغف بديوان ذي الرمة وكان أعلم الناس به (الزبيدي) | |

| أبو القاسم إبراهيم ابن الوزّان | 346 هـ | كان يستخرج من النحو والعربية أمورا لم يتقدمها فيها غيره (طبقات الزبيدي ص 269)<br>قدمه أهل عصره على المبرد وثعلب (المؤرخ ابن الوكيل)<br>كان أن شهد له معاصروه «أنه إمام الناس وكبيرهم في اللغة وعظيمهم في العربية والعروض» (الزبيدي)<br>قد بلغ في معرفته باللغة وقواعدها و غريبها ودقائقها إلى ما لعله لا يبلغه أحد قبله وأما زمانه فما يشك فيه أحد (الزبيدي) | له تصانيف كثيرة في النحو |
|---|---|---|---|

إن ابن رشيق لم يدرس ولا شك على هؤلاء الشيوخ، لكن أثرهم حاضر متواصل عند شيوخه سواء عن طريق الرواية الشفوية أو من خلال المكتوب. فلماذا لم يظهر هذا الأثر في العمدة أبدا ؟ وأين سند الرواية المغربي؟

إن هذا التغييب لا يمكن أن يبرره اختصاص هؤلاء الشيوخ النحوي اللغوي،خاصة والأدب والنقد في حاجة إليهما لفهم النص وتذوقه، ثم إن أغلبهم وسعت ثقافة الاختصاص لديه ثقافة أدبية عامة كرواية الشعر والشروح الأدبية وعلم العروض؛كما لا يمكن أن يعود هذا التناسي إلى جهل ابن رشيق بمصنفاتهم وهو الملم بثقافة عصره الأدبية المشرقية فكيف بالمغربية والإفريقية.

إن أقرب ما يفسر هذا التغييب - في نظرنا - اكتفاء ابن رشيق بشيوخه القيروانيين من تلامذة هؤلاء الرواد فعن طريقهم كان الأثر وهو عظيم ولا شك، فأسقط الأصل وأبقى على الفرع.

### ب) المُهمّشون من الشيوخ :

إن المهمش من الشيوخ من لم يدْعُه ابن رشيق في العمدة إلا مرة واحدة وفي مجال بعينه بعيد عن صناعة الشعر، وفي سياق عرضي لا يتعلق بصناعة الشعر ونقده، كالقاضي **أبي الفضل جعفر النحوي** الذي سمع عنه مباشرة (انظر الجدول) وقد دعاه في باب القدماء والمحدثين في شكل سؤال عن «ذي الرمة وأبي تمام» فأجاب الشيخ بجواب يبدو فيه تفضيل القدماء على المحدثين :

«فالكلفة ظاهرة على هذا وإن حسن- أبو تمام- والقدرة ظاهرة على ذاك وإن خشن - ذو الرمة -»

إن هذا الشيخ يمثل لغزا إذ لا نجد له ذكرا في كتب التراجم الإفريقية ولا في الدراسات الحديثة حول العصر ورجاله ؟ اللهم عند السيوطي في بغية الوعاة الذي يشير إلى أبي الفضل جعفر وهو نحوي أديب شاعر رجحنا أنه هو (ج 1 ص 485).

إن من المهمشين من لم يكونوا كأبي جعفر النحوي حكم عليهم خمولهم أو قلة إشعاعهم بأن يتجاهلهم صاحب العمدة،بل منهم من هو أشهر من نار على علم في عصره بل في كل العصور الإفريقية الموالية، ومع ذلك لم يتجاوز حضوره في العمدة النص اليتيم؟

إنه صاحب زهر الآداب **إبراهيم الحصري** فهو المهمش الأكبر؟

لقد دعاه المؤلف مرة واحدة في باب الرجز والقصيد لتحديد المعنى اللغوي للمصطلح «قريض» والفرق

بينه وبين الرجز(انظر الجدول) وهو لم يصرح باسمه الكامل وإنما ذكره بكنيته «أبي إسحاق» ورجحنا - كما ذهب إلى ذلك بويحيى- أنه هو الحصري نفسه، وإن لم ندفع تماما أن تكون هذه الكنية لغيره من شيوخ ابن رشيق ؟

إن إبراهيم الحصري بشهادة القدماء والمحدثين - ممن اعتنى بأدبه أو تخصص في دراسة الأدب في عصره- هو أحد أديبين اثنين - وثانيهما هو النهشلي- كان لهما تأثير عظيم في جيل الطلبة الشبان من أتراب ابن رشيق؛ فنظروا ودرسوا ونشروا ما سمي بـ«مدرسة القيروان الأدبية» : النهشلي بنزعته الأدبية الأصيلة في كتابه «الممتع» والحصري بنزعته الأدبية المحدثة في «زهر الآداب».

فلماذا دعا ابن رشيق النهشلي فأكثر من دعائه ونهل من «ممتعه»؟ ولم يدع الحصري ولم يشم أريج «زهره»؟

إن هذا التجاهل غريب وابن رشيق خاصة هو من تلاميذه بل من المقربين إليه(انظر في الأنموذج قصة عدول الحصري عن تأليف كتاب في طبقات الشعراء بإيعاز من ابن رشيق نفسه ص ص 48 - 49)؛ وهذا التغييب عجيب لأنه لا يمكن أن يجهل كتابه زهر الآداب وقد ألفه الحصري على الراجح سنة 405هـ وعمر ابن رشيق خمس عشرة سنة،عقدا أو عقدين قبل أن يؤلف العمدة وقد ألفها على الراجح بين 415هـ و 426هـ.

فلماذا هذا التهميش لشيخه إذن ؟ ولماذا التغييب لزهر آدابه ؟

إنّ كون الحصري لم يكن من شيوخ ابن رشيق الذين اعتمدهم في العمدة ،وكون زهر آدابه لم يكن من الأصول التي شكلت الرافد الإفريقي في الكتاب إنما يعود - في نظرنا -إلى سببين :

**أولهما** أن زهر الآداب **يؤسس للأدب المحدث** سواء في المدونة أو الأصول النقدية المعتمدة، بينما العمدة وإن لم يهمل الأدب المحدث فهو يفضل القديم في الغالب.

**ثانيهما** أن زهر الآداب يهتم **بجنس النثر** بالأساس - وإن لم يغيب الشعر- فهو مختارات تضم المادة الأساسية التي يحتاجها كتاب الدواوين وإليهم يتجه الكتاب، فهو شبيه في ذلك بكتاب «سحر البلاغة» للثعالبي الذي استوحاه الحصري استيحاء في كتابه، ثم هو يبشر بالنثر المحدث كالرسائل الموشاة بالبديع والمقامة هذا الفن الجديد الذي كان الحصري أول من أدخله إلى القيروان فأتحف به الشبان.

فما الحاجة التي تدعو مصنفا في «علم الشعر» كالعمدة إلى دعوة مصنف يدور حول النثر وفنونه ؟ وكيف يتلاقى من يقر بأفضلية الشعر المطلقة على كل الأجناس الأدبية مع من يؤسس لسلطان النثر الجديد؟

لذلك نفهم سر تهميش ابن رشيق للزهر وصاحبه، واتكائه المطلق على الممتع لطابعه الكلاسيكي المغرق في الكلاسيكية واعتماده على صاحبه لاهتمامه بالشعر جنسا أساسيا مفضلا.

### ج) المُقلّون من الشيوخ :

من شيوخ ابن رشيق القيروانيين من لم يدعهم إلا نادرا، ويشير الجدول إلى اثنين منهم :

أولهما **الخشني الضرير** (تـ 406 هـ) أبو عبد الله عبد العزيز بن أبي سهل المعروف **بابن البقال** «كان مشهورا باللغة والنحو جدا مفتقرا إليهما فيهما، بصيرا بغيرهما من العلوم. . . لاغنى لأحد من الشعراء الحذاق من العرض عليه والجلوس بين يديه أخذا للعلم عنه واقتباسا للفائدة منه (الأنموذج ص ص 158 - 161).

إن الخشني بشهادة ابن رشيق هو معلم الشعراء أي من المراجع الأساسية في «علم الشعر وعمله» في الفضاء القيرواني الذي عاش فيه ابن رشيق، لكن لم يدعه إلا مرتين:

– في باب «الشعر والشعراء» عندما روى عنه أبياتا حول صنوف الشعر فاختار تصنيف شيخه على غيره من تصنيفات المشارقة.

– وفي باب «القطع والطوال» روى عنه خبرين نقلا عن أبي عمرو بن العلاء ثم عن الخليل بن أحمد يتعلقان بالإطالة والإيجاز في الشعر.

إن ابن رشيق إنما يدعو شيخه الخشني باعتباره سندا في الرواية حول طبقات الشعراء وبنية الشعر، فهو من المؤسسين لسند الرواية الإفريقية بالقيروان، ففيه تتجسم ملامح معلم الشعراء والراوي المحقق الحاضر الذاكرة من فاقدي البصر لا البصيرة.

ثانيهما **ابن السمين** وهو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، لم يترجم له أحد من القدماء ولا ابن رشيق نفسه في أنموذجه ؟ دعاه ابن رشيق في موضعين :

– في باب المبتدأ والخروج والنهاية في معرض سؤال وجواب لتحديد المصطلحين : (المقاطع والمطالع) وشروط الحسن فيهما

– في باب إحكام القوافي في الخط ضمن سؤال توجه به إلى شيخه حول «حذف المد (وا) من آخر البيت»

إن ابن رشيق إنما يدعو في شيخه ابن السمين العالم في عمل الشعر والعروضي المتميز بالخصوص.

**د) المعتمَدون من الشيوخ :**

إنهما اثنان هما «العماد» في العمدة : القزاز والنهشلي.

**القزّاز (تـ412 هـ)**أبو عبد الله محمد بن جعفر التميمي «كان الغالب عليه علم النحو واللغة والافتنان في التأليف الذي يفضح المتقدمين ويقطع ألسنة المتأخرين، وكان له شعر جيد مطبوع ومصنوع» (الأنموذج ترجمة رقم 81 ص ص 365 – 369).

لقد كان حضوره في العمدة اثنتي عشرة مرة، فهو من المكثرين إن قارناه بالمقلين من شيوخ ابن رشيق، وقد كان هذا الحضور متواصلا منتظما في جزئي الكتاب من بدايته إلى نهايته.

إن اتكاء ابن رشيق على شيخه القزاز كان خاصة في **الرواية** للأخبار والأشعار، أو عند الترجيح بين الروايات، فهو يمثل بالأساس الحلقة الوسطى الرابطة بين سند الرواية المشرقية في اللغة والأدب والنقد التي يمثلها الرواد في القرنين الثالث والرابع وسند الرواية الإفريقية التي يمثلها جيل ابن رشيق من النقاد القيروانيين والأفارقة.

إن هذا السند يمكن ضبطه وتمثيله كالتالي (العمدة: ج 1 ص 183؛ ج 2 ص 245).

ابن الرشيق عن **القزاز عن الآمدي عن الأخفش عن المبرد** عن **أبي حاتم السجستاني عن أبي زيد الأنصاري**.

هذا بالإضافة إلى دعوة شيخه في مواطن أخرى كتحديد المصطلح؛ أوالمفاضلة بين الشعراء؛ أو عند التعليل؛ أو في مسائل في العروض؛ أو اقتباس ما اختاره من مليح الأشعار؛ أو تفسيره لما أشكل من معاني الشعر.

إن القزاز لذلك من أهم شيوخ ابن رشيق المؤسسين للرافد القيرواني الإفريقي في كتاب العمدة (كان يلقبه غالبا بـ «شيخنا»، ولم يلقب بهذا اللقب غيره؟).

فهو المرجع في اللغة والنحو، في البلاغة والعروض. وهو المؤسس لذائقة شعرية إفريقية تلوح من خلال المختارات. وهو الراوي الأساسي للشعر العربي القديم والمحدث.

النهشلي (تـ 405 هـ) أبو محمد عبد الكريم بن إبراهيم

إن النهشلي هو - من بين شيوخ ابن رشيق - الكلاسيكيّ الخالص بشعره «الفكري المقصد» أو بتآليفه وبـ«الممتع» خاصة يختزل تماما المعنى الأصيل الجاحظي لمصطلح «أدب» فكان «شاعرا مقدما عارفا باللغة خبيرا بأيام العرب وأشعارها بصيرا بوقائعها وأيامها» (الأنموذج ترجمة رقم 34 ص ص 170 - 176).

إن هذه المعرفة والخبرة والبصيرة هي التي نهل منها ابن رشيق في العمدة، وكان ذلك عن طريق منبعين إما المشافهة من خلال دروس شيخه المباشرة، أو المكتوب اقتباسا من «الممتع»، وهو لم يسمه أبدا باسمه وإنما كان ينعته بأحد وصفين إما كتابه أو كتابه المشهور (فصل أتى به كتاب عبد الكريم . . . ، ومن كتاب عبد الكريم . . . ، حكى ذلك في كتابه . . . ، في كتابه المشهور . .) فكأن شهرته في الفضاء القيرواني والإفريقي تبرر عدم الحاجة إلى ذكره باسمه المباشر.

لقد دعا ابن رشيق شيخه النهشلي خمسا وثلاثين مرة جاءت متفرقة بين جزأي الكتاب شاملة لكل أبوابه تقريبا متواترة بانتظام من الباب1 إلى الباب 107 من أواخر أبواب الكتاب. فهو في ذاكرته حاضر باستمرار حضورا متمكنا عميقا، فهو بلا مبالغة يختزل هذا الرافد الأدبي النقدي القيرواني الإفريقي في كتاب العمدة.

لقد كان النهشلي العماد الأكمل لتلميذه ابن رشيق فدعاه في مواطن عدة عند الرواية للأخبار والأشعار، لكن لم يكن الراوي فحسب بل كان المتفرد ببعض الروايات دون غيره من رواة العرب، وكان المرجح بين الروايات كما كان المكمل أو المفصل لبعضها. أو عند التعليل أو التحديد والتعريف أو وضع المصطلح الجديد؛ كما دعاه في سياق الحديث عن الأيام والأنساب أو في ما أشكل من مسائل العروض أو عند الشرح للشعر أو نقد الشعراء و الرواة؛ ودعاه بالخصوص عند إثارة القضايا النقدية الشائعة كاللفظ والمعنى أو البديهة والارتجال أو السرقات الشعرية. كما كان سنده في اختيار الشواهد الشعرية بل كانت بعض أشعار شيخه هي نفسها شاهدا.

إن النهشلي مثّل أهم من شكل الرافد القيرواني الإفريقي في كتاب العمدة على الإطلاق، ففي دعوته دعوة للكلاسيكية الخالصة في الأدب عند العرب، وفي الاتكاء عليه اتكاء على النظريات النقدية الأصيلة التي ترسخت في المشرق العربي في أوائل القرن الخامس الهجري.

### 3) الرافد القيرواني الإفريقي: الخصائص والأبعاد (بين العربي المشترك والمحلي الخاص) :

إن الرافد النظري النقدي الإفريقي في كتاب العمدة قد تشكل هكذا عن طريق شيوخ ابن رشيق القيروانيين، كل في مجال اختصاصه ساهم في نسج هذا الرافد في مجالات اللغة والبلاغة والأدب والنقد.

إن هذا الرافد الإفريقي حاضر حضور الرافد المشرقي كما وكيفا، فرضه إشعاع القيروان الثقافي وسلطة هؤلاء الشيوخ الأفارقة في هذا العصر الذهبي، فيأخذ الناقد القيرواني موقعه في الفضاء النقدي العربي العام، وتحتل آراء شيوخ ابن رشيق النقدية مكانها ضمن نظريات النقد في القرن الخامس الهجري.

فلم يكن هذا الحضور الإفريقي شكليا متكلفا من باب «الأقرباء أولى بالمعروف» أو من نوع التعصب للعشيرة والقوم، وإنما هو حضور - كما بينا - فاعل بناء ساهم في تطوير النقد عند العرب بالدعم والموافقة حينا أو بالمخالفة والإضافة أحيانا فيختلف عنه ولا ينكره ويخالفه لكن لا يقصيه.

إن آراء الشيوخ المتناثرة في العمدة والتي تشكل

الرافد الإفريقي فيه إنما يندرج أغلبها في الموروث الأدبي العربي وضمن الحاضر النقدي المشرقي فلا تشذ عن ذلك جوهريا خاصة ونظريات النقد العربي قد تشكلت نهائيا في تلك الفترة فلم يعد المجال متسعا للخروج عنها تماما إنما هي الإضافة لبعضها أو الإخراج الجديد لبعضها الآخر.

إن هذه الإضافة وهذا الإخراج هما اللذان يمثلان البعد المحلي واللون الإفريقي لهذه النظريات وهم المشكلان لهذا الرافد الإفريقي.

إن هذا الرافد يتميز في آخر الأمر ببعدين بين طرفيهما يتنزل: البعد العربي المشترك والبعد الإفريقي الخاص. فكيف يلوحان من خلال العمدة ؟

**أ) البعد النقدي العربي المشترك في الرافد الإفريقي:**

هو بعد ظاهر جلي يساهم في تشكيل أو في تدعيم أهم النظريات الأدبية والنقدية في المشرق وهو يلوح في شكلين:

* **مباشر**: يتجلى من خلال الشكل والعبارة إما بوضع الناقد الإفريقي في جملة النقاد العرب يندمج بينهم اندماجا بلا تميز («وذهب قوم منهم عبد الكريم»، ذكره عبد الكريم وغيره...) أو بربط رواية الشيخ للخبر أو للشعر أو للموقف عامة بسند ينتهي إلى السلط النقدية المشرقية («القزاز عن الأخفش عن المبرد عن...») وكثيرا ما يكون اعترافا صريحا بالأخذ أو الاقتباس من النقاد الأعلام المشارقة («الخشني سئل... قال سئل أبي عمرو بن العلاء فقال... قال: وقال الخليل...»؛ ابن السمين بعد جوابه عن سؤال في العروض قال: «وهذا مذهب سيبويه والبصريين»؛ النهشلي الذي كان يؤثر اللفظ على المعنى يقول ابن رشيق في ذلك «وإنما حكاه ونقله نقلا من روى عن النحاس»...)

* **غير مباشر** يتجلى في تبني أغلب نظريات المشارقة النقدية كأفضلية الشعر على النثر، أوأخلاق الشاعر ومكانته، أو التكسب بالشعر، أو السرقات الشعرية، أوحد الشعر وبنيته، أو صنوف الشعر وأغراضه، أوأساليب البلاغة، وقضايا: اللفظ والمعنى والطبع والصنعة والبديهة والارتجال...

إن هذا البعد المشترك يجعل العمدة - كما ذهب إلى ذلك مؤلفها فعلا- مصنفا جامعا لكل ما قيل حول صناعة الشعر عند العرب من البدايات إلى عصره، وهو بعد لا يمثل مجال اهتمامنا في هذا البحث.

**ب) البعد النقدي المحلي الخاص في الرافد الإفريقي:**

إن هذا البعد ظاهر بداهة في دعوة الشيوخ القيروانيين في كامل أبواب الكتاب: القزاز، الحصري، النهشلي... كدعوته للشيوخ المشارقة: الجاحظ، المبرد، ابن قتيبة... فهم لذلك مرجع أدبي وسلطة نقدية.

إن هذا البعد إنما يظهر في شكل الأخذ والنقل الذي لا يخلو من الخضوع إلى هذه السلط الإفريقية بل الإعجاب بها أحيانا: كالإقرار بالمشيخة والتتلمذ (شيخنا)، أو التصريح بالأخذ والتعلم (سألت ابن السمين فقال؛ حدثني أو حدثنا أو أخبرنا أو قال)؛ أو الرواية والسماع (سمعت أو هكذا رويت)؛ أو الاقتباس من المكتوب اقتباس المعجب بالشيخ الإفريقي المفضل له على غيره من الشيوخ (لم أر أحسن من فصل أتى به عبد الكريم...).

إن هذا البعد ظاهر في تبني أفكار الشيوخ وذلك بإدماجها في السياق النقدي العام في الباب تحتل مكانها بلا تكلف، وهي أفكار كثيرا ما تمثل الإضافة والتميز الإفريقيين وهي متناثرة في الكتاب، من أهمها:

- **وضع المصطلح الجديد**: الإجازة، التفصيل (القزاز)، أو تعريف القديم : المقاطع والمطالع (ابن السمين)، القريض (الحصري)، التصريع (القزاز) . . .

- **التصنيف المبتدع** (أصناف الشعر للنهشلي والقزاز)

- **الرواية الشخصية** (النهشلي حول قصة البردة، القزاز حول الحداء عند العرب، حول أبيات ينسبها المبرد للأحنف وهي عنده لابن المعتز . . .)

- **الشرح والتفسير الذاتي** لمعاني الشعر كما يراها الشيخ من خلال تعليقه على بعض الأبيات (القزاز في تأويل ما أشكل في بيت : دعا له أو دعا عليه . . .)

- **المبادرة والتجاسر** في عرض الفكرة أو عند التبرير، نستشفها غالبا عند استعمال ابن رشيق للفعل: «زعم» (تسمية أبي الطيب بالمتنبي، تفوقه في مقاطع الشعر)

إن هذه الإضافة التي تميز الرافد الإفريقي وتلونه بلون محلي تظهر بالخصوص في مواطن ثلاثة بالإضافة إلى ما ذكرناه:

1) **نزعة النقد لفحول الشعراء العرب أو لكبار النقاد المشارقة** (كأخذ النهشلي على أبي تمام أقواله في بعض الأبيات، أو كانتقاده لابن سلام الجمحي في موقفه من زهير بن أبي سلمى . . .)

2) **محاولة تأسيس ذائقة جمالية إفريقية** تظهر فيما ينتقيه هؤلاء الشيوخ من مختارات الشعر أبيات أو مقطعات أو قصائد (ومما اختاره وقدمه، ومن مليح الشعر . . .)

3) **وضع البديل لبعض النظريات الشائعة في النقد العربي**، من ذلك بالخصوص:

أ- نقض الصورة التي يؤسسها أصحاب مذهب الغزل المادي للحبيبة والحبيب فهي تستمد أصولها من جذور أعجمية فالأولى الرجوع بهذه الصورة إلى الأصول العربية العذرية:

«قال بعضهم أظنه عبد الكريم : العادة عند العرب أن الشاعر هو المتغزل المتماوت ، وعادة العجم أن يجعلوا المرأة هي الطالبة الراغبة المخاطبة، وهنا دليل كرم النحيزة في العرب وغيرتها على الحرم»(ج2 ص 124)

ب – قبول «السّرقة الشعرية» لكن بشروط، لأن ذلك واقع أو شر لا مفر منه، هو يعرض الموقف الشائع عند النقاد:

«قالوا: السّرق في الشعرما نقل معناه دون لفظه وأبعد في أخذه. . .»

ثم يحدد موقفه المخالف :

«والسرق أيضا إنما هو في البديع المخترع الذي يختص به الشاعر لا في المعاني المشتركة التي هي جارية في عاداتهم ومستعملة في أمثالهم ومحاوراتهم، مما ترتفع الظنة فيه عن الذي يورده أن يقال إنه أخذه من غيره «وينتهي بوضع القاعدة في الأخذ التي تمثل ضربا من الاعتدال :

«قال [عبد الكريم] واتكال الشاعر على السرقة بلادة وعجز، وتركه كل معنى سبق إليه جهل، ولكن المختار له عندي أوسط الحالات» (العمدة ج 2 ص ص 280 – 281)

ج – نسبية الإبداع في الشعر بين القديم والمحدث:

«ولم أر في هذا النوع أحسن من فصل أتى به عبد الكريم فإنه قال :

قد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد فيحسن في وقت ما لا يحسن في آخر، ويستحسن عند أهل بلد ما لا يستحسن عند أهل غيره، ونجد الشعراء الحذاق تقابل كل زمان بما استجيد فيه وكثر استعماله عند أهله بعد أن لا تخرج من حسن الاستواء وحد الاعتدال وجودة الصنعة. . .» (ج 1 ص 93)

**فالرافد النقدي القيرواني الإفريقي هو فعلا رافد**

**محليّ خاصّ بما يُمثله من تميّز وثراء يصبّ في المنبع النقدي العربي المشترَك، فيُخصبه ويُثريه «كمثل جنّة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فطلّ»** (264، البقرة ،2)

بقي أن نشير إلى أن هذا الرافد الإفريقي كما يستمدّ نسغه من آراء الشيوخ القيروانيين النقدية ومواقفهم الأدبية - وهو ما حاولنا إبرازه في هذا البحث- فهو يجد دعامته - لكي يكتمل- في **المدونة الشعرية الإفريقية** التي حرص ابن رشيق على الاقتباس منها بغزارة في العمدة.

فجدير أن يُبحث عن « **الرافد التطبيقي الشعري** » **في كتاب العمدة باتخاذ الشعر الإفريقي شاهدا.**

جدير كذلك بان يُبحث عن موقف ابن رشيق من شيوخه القيروانيين ومن هذا الرافد الإفريقي المحلي لكشف بعض ملامح **البعد النقدي الذاتي في كتاب العمدة.**

فهما موضوعان جديران بالبحث.



# ابن الجزّار القيرواني (284 هـ - 369 هـ)

عبد الرزاق الحمامي

لئن وقع الاختلاف بين المترجمين لابن الجزّار في تاريخي ميلاده ووفاته وكذلك في مذهبه هل هو سنّي أو شيعي فإنهم لم يختلفوا في كونه طبيبا قيروانيا فذّا لفت الأنظار إليه بعلمه وبراعته ودقّة مؤلفاته ومنهجيتها.

وقبل الكشف عن قيمة أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الجزّار لا بدّ من الإشارة إلى عنفوان حركة الترجمة في عهد المأمون العباسي وتأثيرها في تاريخ الطبّ العربي، فما إن انتصف القرن الثالث البحري حتّى تميّزت مرحلتان للترجمة :

* **الأولى** : مرحلة الترجمة والنقل لكتب أبقراط ومؤلفات جالينوس وغيرهما، ترجمها حنين بن إسحاق تـ 260 هـ وحبيش الأعسم تـ 264 هـ خاصّة.

* **المرحلة الثانية** : مرحلة التعاليق والشروع على هذه الكتب يضعها أحيانا المترجمون والنّقلة، وأحيانا يضعها المنشغلون بالطّب، وبعد هاتين المرحلتين دخل الأطباء إلى ميدان التطبيق والتجربة وهكذا استقلّ الطبّ العربي بشخصيته وموضوعاته الطريفة ونظرياته المستحدثة.

بينما كان العالم العربي في هذه المرحلة تابعا ثقافيا للمشرق في بداية الأمر ثم تكامل معه في أكثر الظواهر الحضارية والعلمية التي تفاعلت مع المجتمع المغربي، ويظهر ذلك في الحركات العلمية والأدبية الصادرة عن بغداد والواصلة إلى القيروان لتنقل بعد ذلك إلى المغرب الأقصى والأندلس.

كذلك كان الشأن بالنسبة إلى الطبّ فقد ظهر الاعتناء به في عاصمة الأغالبة على عهد زيادة الله الثالث الذي استدعى الطبيب إسحاق بن عمران من بغداد وأولاه كل العناية في أول أمره ثمّ ناله منه بعد ذلك كلّ مكروه لما عرف عن هذا الأمير من الاضطراب العقلي والسّلوك المشين. ومات اسحاق بن عمران بعد أن لازمه وتتلمذ له إسحاق بن سليمان الإسرائيلي أستاذ ابن الجزّار، وعلى يد هؤلاء الثلاثة ظهرت حركة طبية مزدهرة أينعت بها العلوم الطبية بالقيروان وبنيت على أسسها مدرسة سالرنو الإيطالية عندما ترجمت أهمّ كتبهم إلى اليونانية واللاتينية والعبريّة.



ولد ابن الجزّار بالقيروان في نهاية العهد الأغلبي أواخر القرن الثالث الهجري وقد كانت عاصمة الأغالبة مركزا ثقافيا مرموقا انتج خلال القرن الرابع باكورات علمية وأدبية وأعلاما خلّدهم التاريخ في ميدان العلم والثقافة ومن بينهم القزّاز وابن أبي الرجال، ثم في القرن الخامس ابن رشيق وابن شرف. وقد شجع الأغالبة والعلماء والأدباء فأزدهر النشاط العلمي والحضاري ولم يكن أنتقال العاصمة السياسية إلى المهدية سببا في ضعف الثقافة بالقيروان بل حافظت هذه المدينة على امتيازها وبقيب مدرسة علم وأدب.

نشأ ابن الجزّار في محيط ثقافي ثريّ وفي عائلة متينة الصّلة بالثقافة والطبّ إذ كان أبوه مثقفا لقي محمد بن سحنون وأحمد بن يزيد ومحمد بن يحي بن سلاّم كما كان طبيبا مثل أخيه أبي بكر عمّ ابن الجزّار وقد أخذ عنه كما ذكر هو ذاته في كتابه «طب المشائخ»، ولقي إسحاق بن سليمان الإسرائيلي الذي ورد من مصر على زيادة الله الثالث في أيامه الأخيرة والذي كان طبيب الأمراء العبيديين الأول، فنال ابن الجزّار عن أستاذه هذا علما كثيرا ثم فتح داره لمداواة المرضى وجعل في سقيفتها صيدلية وأقام عليها مولى له اسمه رشيق.

• اتفق المترجمون لابن الجزّار على أنّه كان حاذقا من أهل الحفظ والتّطلع والدراسة للطبّ ولسائر العلوم، حسن الفهم لها مع ذكاء ومهارة. والنظر المجرّد في قائمة مؤلفاته ومنهجه العلمي تدلّ على قيمة الرجل في ميدان الطبّ خاصة إذ كانت له محاولات في الأدب.

وأجمع المترجمون له أيضا على أنه كان صاحب سمت ووقار وأخلاق رفيعة، لم تحفظ عنه زلة، ولا أخلد إلى لذّة لا يترفّع عن حضور الجنائز والولائم ولكنه لا ينال من طعامها، وهو مع ذلك صائن لنفسه منقبض عن الملوك لا يزورهم.

كان ابن الجزّار ثريا موسرا يكتظّ المتداوون في محلّ عيادته وبعد فحصهم يحيلهم لغلامه الذي يوزّع عليهم الأدوية والأشربة ويتقاضى الأجر، لأنّ سيّده ينزّه نفسه من أن يأخذ من أحد ثمنا. كما كان يعامل وجوه الدولة بمثل معاملته لعامة الناس.

من أشهر كتب ابن الجزّار يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر لأنها عديدة: «الاعتماد في الأدوية المفردة»، وقد ترجم إلى اللاّتينية على يد القسيس الإسباني اسطيفن السرقسطي ونقله إلى العبرية موسى بن طيبون.

- البغية في الأدوية المركّبة
- الخواصّ
- رسالة في إبدال الأدوية
- رسالة في البول

* زاد المسافر وقوت الحاضر وهو أهمّ مؤلفاته حقق المقالات الثلاث منه محمد السويسي والراضي الجازي سنة 1986. وحقّق المقالة السادسة في الأدواء التي تعرض في آلات التناسل جمعة شيخة والراضي الجازي سنة 1999.

* سياسة الصبيان وتدبيرهم حقّقه محمد الحبيب الهيلة وطبعته الثالثة صدرت سنة 2008 عن مؤسسة بيت الحكمة بقرطاج.

- طب الفقراء
- طب المشائخ وحفظ صحتهم
- كتاب العطورات، كتاب في فنون الطبّ والعطر
- كتاب الفروق بين الاشتباهات والعلل
- كتاب في الكلى والمثاني
- مداواة النسيان وطرق تقوية الذاكرة
- كتاب في المعدة وأمراضها ومداواتها.

هذا إلى جانت كتب أخرى مفقودة ورد ذكرها في تراجمه مثل - أسباب الوفاة - أصول الطبّ - البُلغة في حفظ الصحة -



## قيمة ابن الجزّار ومؤلفاته:

إن ابن الجزّار من إنتاج مدرسة القيروان الأصيلة فلم يفارق إفريقية ولم يتوجه إلى الشرق قصد الحج أو بغية الاجتماع بأئمة الطب فيه، ولم يرحل أيضا إلى الأندلس ولو أنه تاق إليها توقا، بل إنه لم يغادر القيروان إلا قليلا للمرابطة على بحر المنستير «فيكون هنالك طول أيام القيظ، ثم ينصرف إلى إفريقية»، ومن وجوه الطرافة اهتمامه بتطبيق القوانين الطبية على بيئته الخاصة، وعلى طبيعة البلاد والعباد التي يتكوّن منها محيطه الذاتي فمن الحكم المأثورة عن بقراط قوله: يتداوى لكلّ عليل بعقاقير أرضه، فإنّ الطبيعة تفزع إلى عادتها» وينتبه ابن الجزّار إلى أهمية هذه الملاحظة بالذّات وبها يبرّر تصنيفه للعديد من الكتب، فيقول مثلا: «إنّ كثيرا من الأدوية التي ألّفها جالينوس وبقراط

في كتبهما غير معروف في اللسان العربي، وكثير منها معدوم غير موجود (...) وهما تركا ذكر كثير من الأدوية المفردة التي لا غنى لأحد من الأطباء عنها...» كما يقول: إنّا أبينا ذكر الأدوية التي هي مجهولة في بلدان المغرب، وإن كانت عند أطبّاء العجم معروفة لقلّة منفعتنا نحن بذلك».

إنه يحقّق أشخاص النبات ويضبط أسماءها بالعربية أو بلهجة إفريقية وبالبربرية، ويشير أحيانا إلى منابتها في جهة القيروان أو تونس «فالشرم» هو «الباهوت» وتسمية البربر «التانقيت» وقد ينبت عندنا بالمغرب بأرض باجة إفريقية وجزيرة صقليّة «والقيسوم» هوالعبيران بالعربية وذكر اسحاق بن عمران أنه ينبت عندنا بالقيروان في قصر حفص». و«القرطمانا» بالرومية قردامومو وهو الكرويا البري وقد ينبت عندنا بالغرب بأرض تونس و«الأنجرة» وتسمّى بالعربية (يعني اللهجة التونسية) القريصة... منبتها في الخرابات وقد تنبت بسوسة».

وكانت تلك طريقة توخاها ابن الجزّار ليلائم العلاج للبلاد والعباد، معتبرا الظروف الخاصة واختلاف الطبائع والبيئات فرأى من أوجه التسهيل أن يخاطب الناس بما يفهمون وأن يصف لهم من الأعشاب ما هم به متعوّدون.

فمن الاستعمالات المستمدّة من لغة التخاطب التونسية ما نرى من استخدام ابن الجزّار لصيغة «فعولة» لا «فعلة» للدلالة على اللّون فعن البابونج يقول «هو البابوش وهو بالرومية خمالي وهو حشيشة لها نوار أزرق ما بين الخضورة إلى الصفورة...» كما يستخدم أنواعا من الأطعمة المحليّة كاللحم «المطجّن» والقلايا واللحم الحولي والبلوكيا أو الملوخيا ويستعمل المكاييل والمقاييس المتداولة بإفريقية ككف حلبة وحفنة خروع والحفنة هو ملء الكفين معا، ومن الأواني «طواجين الفخار» و«البرام» ج برمة وغير ذلك ممّا يشعرنا أنّنا في صميم الوسط القيرواني.

وإنّما كان ابن الجزّار يقصد من وراء استعماله للمصطلح المحلّي تعميم الفائدة وإرشاد العامة إلى أعيان الأعشاب والأدوية وضبط المقادير والتحري من الخلط وتحقيق المادّة الطبية والوصف الدقيق لطرق الاستعمال.

يقول محمد سويسي «ولم يكن سلوك ابن الجزار من باب النزعة الجهوية والوصف الإقليمي والانغلاق على البيئة التي كان يعيش فيها، بل كانت نزعة تبسيط وتسهيل يؤكّدها في مقدّمات كتبه المتخصّصة، خاصة في كتاب «طب الفقراء والمساكين» لما يرى من كونهم «يعجزون عن إدراك منافع كتابه «زاد المسافر» لفقرهم وقلة طاقتهم عن وجود الأشياء التي هي مواد العلاج فيدلهم على «طرق المداواة بالأدوية التي يسهل وجودها بأخفّ مؤونة وأيسر كلفة» فيجمع ما كان متفرّقا في كتب شتّى وأماكن مختلفة ذاكرا لكلّ علاج «أسهل طرقه، وأفضل سبله وأقرب مأخذه...».

إذن يبقى ابن الجزار قيروانيا مهتما بالوجهة العملية التطبيقية لمعلوماته الطبية وتبرز طرافته بكيفية أوضح بما اتصف به من ميل إلى التقييم والتفريع والتبويب، وذاك من صفات المغرب العربي في العديد من الميادين...

## منهج ابن الجزّار التّجريبّي :

يرى جمعة شيخة أن من عادة ابن الجزّار شأنه في ذلك شأن كبار العلماء المسلمين أن يبسط منهجية في البحث والتأليف إما في المقدّمة وهذا غالبا، وإمّا في الخاتمة، إلاّ أنّ هذا لا ينفي وجود بعض الملاحظات المنهجيّة خلال التأليف وخاصّة في بداية فصل جديد أو باب مستأنف.

ومن جملة هذه الملاحظات المنشورة في أماكن متعدّدة نلاحظ أن ابن الجزّار يعتمد أساسا المنهج التجريبي في البحث فهو يستعمل : الملاحظة والشك والتجربة، كما أنّ منهجه التجريبي كان واضحا لديه من خلال بعض عناوين مؤلفاته كرسالته في مجرّبات الطب وكتاب المختبرات وتأكيده في بعض هذه العناوين على الأسباب. ذلك أن التساؤل عن علّة الشيء في

الميدان الطبّي يستدعي حتما التجربة لمعرفتها. ولهذا نرى ابن الجزّار يخصّص قسما من رسائله أو مقالاته لمعرفة السّبب : كرسالته في الزّكام وأسبابه، ومقالته في الجذام وأسبابه، وقد تكون كلّها لمعرفة الأسباب ككتابه في نعت المولّدة للوباء بمصر.

ويتجلى منهجه التجريبي في محتوى بعض كتبه مثل «الاعتماد فهو كتاب كلّه تقريبا تجارب باشرها بنفسه أو تثبّت في تجارب قام بها من سبقه. ومازالت بعض تجاربه مثل عمليّة التصعيد والتقطير مستعملة إلى اليوم، وقام باستحضار أدوية هي معتبرة من العقاقير الطبية إلى يوم الناس هذا.

أمّا أسس المنهج العلمي في التأليف عند ابن الجزّار إضافة إلى المنهج التجريبي لضبط المعلومات والتدقيق فيها وتمحيصها فنذكر تمسّكه بذكر مصادره وأسماء أصحابها بكثير من الاجلال، فيثني على مجهوداتهم في مجال اختصاصهم، فجالينوس وديسقوريدوس هما رجلان «لا نهاية وراءهما ولا حاجة بعدهما فيما عانياه من هذا الفنّ».

وهو يمارس على مصادره النقد في محاولة منه لتكميل ما بدا له ناقصا أو مشتّتا أو سعيا منه إلى إيجاد صبغة أفضل لتقديم المعلومات وتجنّب الإطالة المملّة أو التقصير المخلّ، بل نراه يحاول تعويض ما بدا له غير مفيد، أمّا التبويب المنطقي وتقصّد الوضوح فهو من خصوصيات منهجه العلمي إذ يميّز مثلا بين قسمي الطبّ الرئيسيين: الوقاية والعلاج فالطبّ عنده «هو حفظ الصحّة على الأبدان الصحية ودفع المرض عن الأبدان السقيمة» وهو إلى كلّ هذا يتوخّى النزعة التعليمية في تأليفه ويذكّر بها في كلّ مقدّمات كتبه حتى يسهّل القراءة على الناظر فيها، بل يميّز في خطابه بين العامّة والخاصّة، فيقوم بتقديم المعونة للمريض غير القادر على التمييز بين التعرّف بصفة قطعية على الدواء هل هو صحيح أو مغشوش.

ومن الناحية العملية كما يفكّر ابن الجزّار في المريض المعالج يفكّر في الطبيب المعالج فنراه يحاول أن يسهّل المهمّة الشاقة على أصحاب الصنعة أي الأطباء، فيؤلف لهم كتبا تجنبهم عناء البحث وإضاعة الوقت وتعصمهم من الوقوع في الخطإ وبالتالي الإضرار بالغير.

وهكذا جمع ابن الجزّار بين المنزع التعليمي والعملي حتّى يكون القارئ بعد مطالعة الكتاب طبيب نفسه وقاية وعلاجا بصرف النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها، وهو ما يبرز النزعة الإنسانية في منهجية التأليف الطبّي عنده مدعّمة في أعماقه بطهارة نفس ونقاوة ضمير وعمق إيمان، فصناعة الطبّ عنده ليست إلاّ خدمة للمجتمع ثمّ للإنسانية قاطبة، عملا بالمبدأ الإسلامي خدمة المخلوق من أجل مرضاة الخالق، قال ابن الجزّار في مقدّمة كتابه «زاد المسافر» «فلمّا كان الأمر في هذا العلم من الفنّ على ما بيّنا حُملت على العناية بتأليف كتاب ذكر فيه الأدوية التي عليها اعتماد الأطباء في معالجة الأدراء، رغبة في طاعة الله والحرص على مرضاته».

## شهرة ابن الجزّار في الغرب :



كان أثر ابن الجزّار في الطبّ الأوروبي واضحا فقد اقتحمت كتبه حدود أوروبا منذ عصر مبكّر، منذ القرن العاشر للميلاد (4هـ) أي في حياته أو بعيد مماته فكان هو الطبيب الوحيد الذي لم يكن من أصل يوناني ونُقلت مصنفاته إلى اليونانية، واستخدمت في ممارسة أطباء اليونان لصناعة الطبّ ونُشرت الترجمة اليونانية لزاد المسافر بعنوان «Ephodia tou apodimountos» وشهدت انتشارا سريعا وجنى منها أهل الصناعة أبلغ الفائدة فعدّ كسطوميريس سنة 1891 اثنتين وعشرين نسخة منها وأضاف إليها F. Pendagolos ما لا يقلّ عن ثلاث عشرة أخرى. وكانت هذه الترجمة هي التي قام بها قسطنتين القليوري ويرى Daremberg دون أن عارضه أحد أنّ النقل تمّ مباشرة عن النصّ العربي. ونقل قسطنتين الإغريقي «زاد المسافر» إلى اللاتينية (ق11) بعنوان Viaticum Perigrinantig غير ذاكر لأعلام الطبّ العربي الذين اقتبس منهم ابن الجزّار

وانتحل -على عادته- كما يقول محمد سويسي الكتاب لنفسه، طُبعت هذه الترجمة مرّات عديدة في ليون سنة 1510 وأخيرا ببال سنة 1536 ضمن أعمال قسطنطين بعنوان Opéra Constantinus Africanus وترجم Reiske الألماني الأبواب الخاصّة بالحميات إلى اللاتينية ونُشرت هذه الترجمة مِن قبل J.S. Bernard بأمستردام سنة 1749 بمعية «الحُميّات» لسينوزيوس Sinosius

وتوجد نسخ متعدّدة من هذه الترجمة بباريس وبمونبلي وبليون وبرانس وبأكسفورد وببازل وبتورينو.

هذه إذن بعض ملامح حياة الطبيب القيرواني التونسي ابن الجزّار، نشأ في بيئته القيروان العلمية والثقافية في القرن الرابع، وذاع صيته وانتشرت مؤلفاته فكانت من أبرز المصادر الطبية في أوروبا إلى حدود القرن الثامن عشر.

## المصادر والمراجع


- الهيلة محمد الحبيب (تحقيق وتقديم) كتاب سياسة الصبيان وتدبيرهم ط2، دار الغرب الإسلامي بيروت 1984.
- محمد سويسي والراضي الجازي (تحقيق وتقديم) زاد المسافر وقوت الحاضر لابن الجزّار، المقالات الثلاث الأولى، الدار العربية للكتاب، تونس - ليبيا 1986.
- جمعة شيخة والراضي الجازي (تحقيق وتقديم) زاد المسافر المقالة السادسة في الأدواء التي تعرض في آلات التناسل ط1 تونس 1999.

# التّشريق وآليات المواجهة السّنيّة في القيروان

علي دراجي

## في معنى التّشريق :

التشريق هو المصطلح الذي شاع في المصادر المالكية للدلالة على ظاهرة اعتناق بعض فقهاء القيروان من المدنيين والعراقيين المذهب الشيعي ساعة أطاح أبو عبد الله الصنعاني بالحكم الأغلبي في رقادة. وقد تعددت القراءات المؤولة لمعنى التشريق فنسبه دوزي Dozy إلى الصنعاني الداعية القادم من المشرق(1) استنادا إلى الخبر الوارد في المصدر الشيعي «افتتاح الدعوة» حيث يقول القاضي النعمان: «واشتهر أمر أبي عبد الله ببلد كتامة وسمي المشرقي لقدومه من المشرق ثم نسب إليه كل من بايعه ودخل في دعوته وسموا المشارقة وإذا دخل الواحد منهم في ذلك قيل تشرق» (2).

أما من وجهة النظر السنّيّة فلعل هذه التسمية قد أطلقت على معتنقي المذهب الشيعي لميلهم إلى التشريق في الصلاة بمعنى الميل بالقبلة إلى ناحية المشرق، وذلك لاعتقادهم بما وقع فيه أهل السنة من انحراف عن القبلة عندما شيدوا مساجدهم في أرض المغرب، والحجة على ذلك ما نقل عن ابن الفرضي في ترجمته لأبي عبد الله الخولاني المعروف بابن الإمام من «أنه كان مشهورا باعتقاد مذهب ابن مسرة لا يتستر بذلك، وكان مولعا بالتشريق في صلاته» (3). كما أشارت المصادر إلى أن المعز لدين الله الفاطمي أزمع سنة 345هـ / 956م تحويل محراب جامع عقبة بن نافع بالقيروان أكثر نحو الشرق إلا أن مشروعه هذا لم ينجز بسبب المعارضة الشديدة التي لقيها من فقهاء السنة.

وربما كان غلاة الشيعة قد اتجهوا في صلاتهم ناحية رقادة فالمهدية حيث كان الإمام الشيعي يقيم، وهو ما اعتبره أهل السنة والجماعة بدعة أطلقوا عليها مصطلح التشريق (4).

وأيا ما كانت الأسباب والدوافع التاريخية الكامنة وراء نشأة المصطلح فإنّ فعل تشرّق الذي انتشر في مدونات أهل السنة محفوف بدلالات الاستنقاص والتهجين لكل من ابتعد عن الإيديولوجية السنية، إنه المرادف لمصطلح الردّة بداهة. هكذا انزاح بتوظيفه في الحقل السياسي العقدي عن معناه الأصلي السائر في المعاجم وتفجرت نواته الأصلية لتستبدل بمعنى جديد يتجاوز الحقل اللغوي إلى الفضاء الاجتماعي، ليميز بين الثابتين على الحق والطامعين في الدنيا بالتقرب من عبيد الله وشيعته. إن التشريق بهذا المعنى قد رسم الحدود بين أهل الحق- أهل السنة والجماعة- وأهل

البدعة فكان لهذا الفصل الاجتماعي أثره في العامة التي انحازت لأهل السنة.

كما أدى شيوع استعمال مصطلح التشريق وتثبيته في الخطاب اليومي إلى ترسيخ الدلالات الحافة به: البدعة والكفر وطلب الدنيا والخروج عن الجماعة، فكان من نتائج ذلك أن رسخت المقالة المالكية ورؤاها الإيديولوجية حتى آل الأمر إلى حسم الصّراع العقدي والاجتماعي لفائدتها.

## القيروان فضاء مالكيّ تجنّبه الطالبيّون:

كان المغرب منذ حركة الفتح المبكر امتدادا طبيعيا لدولة الإسلام الناشئة ولذلك هاجرت إليه مقالات الإسلاميين (5) مع الفاتحين والثائرين والطامحين لنشر المذهب والمطاردين في عهد الدولة الأموية (40-132 هـ/ 661-750م) والدولة العباسية (132-656 هـ/ 750-1258م) على السواء. وهو أمر لم تغفل عن توثيقه المصادر المغربية والمشرقية فقد أخبر ابن الأبار (ت618هـ/ 1221م)أن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب (ت175هـ/ 791م) قد التحق بالمغرب فارا من العباسيين بعد مقتل أخويه محمد وإبراهيم الثائرين ضد الدولة العباسية بالمدينة والبصرة، وأنه استعان بصاحب البريد في مصر واضح مولى صالح بن المنصور وكان رافضي العقيدة متشيعا لآل البيت فحمله على البريد إلى أهل المغرب (6).

و أورد الأصفهاني(ت356هـ/ 967م) الخبر موجزا في مقاتل الطالبيين فأخبر عن إدريس هذا أنه «لما قرب من إفريقية ترك القافلة ومضى مع راشد حتى دخل بلاد البربر في مواضع منه يقال لها فاس وطنجة فأقام بها واستجابت له البربر» (7).

و لا ريب في أن هذه الإشارات الواردة في المصادر على إيجازها تعكس البنية السياسية والمذهبية للمغرب الإسلامي، فقد تجنّب إدريس الأول حين بلغ أرض المغرب الإقامة بإفريقية أو الكشف عن شخصيته فيها. وهو أمر مبرر تاريخيا وعقديا، فقد كانت القيروان في التاريخ الذي وطئت فيه قدماه أرض إفريقية أي سنة (172هـ/ 788م)بيد الأغالبة المنضوين تحت الراية العباسية. وربما تجنّب دخولها لما يعرف من سلطة فقهاء المالكية فيها وانتشار مذهبهم.

اتجه إدريس إلى تخوم المغرب ليكون في حماية قبيلة أوربة البربرية، وتنقل المصادر أن شيخ القبيلة إسحاق بن عبد الحميد وكان معتزلي المعتقد جمع حول الوافد أهله وأعيان قبيلته ونصره لقربه من رسول الله فنشأت من هذا التحالف بين التشيع والاعتزال دولة الأدارسة بالمغرب.

أما الإسماعيلية فقد جانب الرجلان اللذان أرسلهما أبو عبد الله جعفر بن محمد القيروان عندما دخلا أرض المغرب لنشر المقالة الشيعية، وكان ذلك بأمر منه فقد «أمرهما أن يتجاوزا إفريقية إلى حدود البربر ثم يفترقان فينزل كل واحد منها ناحية» (8).

ظلت القيروان إذن بعيدة عن التأثير الشيعي حتى اقتحمتها القبائل الكتامية مناصرة لهذا المذهب بحد السيف وسكنها الإمام الشيعي دون سابق دعوة أو وجود أنصار فيها معتمدا في حكمه على الجيش البربري وعلى من تشرق من علمائها، فكان هذا الحدث محنة ثانية بالنسبة إلى أهل السنة والجماعة في القيروان بعد محنة خلق القرآن.

## المحنة الأولى:

## فقهاء المالكية ومحنة خلق القرآن:

شهر المأمون الامتحان بالقرآن المخلوق سنة (218هـ/ 833م) ولكن المحنة لم تنحصر داخل أسوار بغداد بل امتدت نارها إلى الأطراف حتى شملت إفريقية في المغرب الإسلامي عندما أوقد الأمير الأغلبي أبو جعفر أحمد لهيب الفتنة في القيروان فبعث النزاع حول خلق القرآن لتكون لهذا الحدث نتائجه العميقة في ما سيؤول إليه صراع المذاهب في المجال المغربي كله.

كان التعدد المذهبي حقيقة بادية في إفريقية قبل المحنة، بل كانت القيروان بدورها ومساجدها وبلاطات أمرائها من الأغالبة مجالا للجدل والمناظرة بين المعتزلة والمالكية والخوارج (9)

كما كانت عادة الأمراء الأغالبة أن يجمعوا الخصوم من السنة والمعتزلة في مجالسهم للمناظرة دون انتصار لأحد الفريقين مثلما تخبر عن ذلك ترجمة أبي محمد عبد الله بن أبي حسان اليحصبي في طبقات أبي العرب حيث يقول «دخلت على الأغلب زيادة الله بن إبراهيم فإذا الجعفري والعنبري وهما يتناظران في القرآن والجعفري ينكر أنه مخلوق والعنبري يقول إنه مخلوق» (10). والأمير الأغلبي بينهما يتتبع أطوار المناظرة ولا ينتصر إلى أحد الفريقين، وهو موقف مخبر عن الدهاء السياسي فالحقيقة أن موقف الأغالبة في المجال العقدي كان أقرب إلى الحياد وهو ما عبر عنه اليحصبي بقوله «ما للملوك وللكلام في الدين»(11).

لم يكن أبو جعفر أحمد رجل فكر وعقيدة ولكنه وجد في مسألة خلق القرآن ذريعة لتصفية الأعداء والخصوم والاستئثار بالحكم دون أخيه، فعمل على إبعاد فقهاء السنة عن مركز القضاء ورفع المعتزلة إليه لا وفاء لمبادئهم وإيمانا بمقولاتهم ولكن ليكونوا سيفا في يده يضرب به من يشاء، وهو الذي كان يعلم مابين أنصار المذهبين من البغضاء. فنصّب ابن أبي الجواد (ت234هـ/ 848م)قاضيا على القيروان وهو يعلم نفوره من أهل السنة وحقده عليهم، وأمره بامتحانهم في مسألة خلق القرآن فوجد المعتزلي الفرصة سانحة لتحقيق مطامحه الذاتية في الانتقام من أعدائه المباشرين ونشر المذهب مدعوما بالسيف الأغلبي والحد من نفوذ الفقهاء المالكيين وسلطتهم والتقرب من السلطان في آن واحد.

امتحن ابن أبي الجواد رؤوس المالكية في القيروان ونكل بهم فاستخفى من قدر على التخفي وفرّ رأس المذهب سحنون بن سعيد محتميا بالزاهد عبد الرحيم بن عبد ربه المرابط بقصر زياد (12).

ثم استقدم للمحاكمة في البلاط الأغلبي بحضور الفقهاء من المعتزلة وأنصار السنة الذين تدخلوا لمنع السلطان من قتله «تأخذ عليه الضمناء وينادى عليه بسماط القيروان لا يفتي ولا يسمع أحدا ويلزم داره ففعل ذلك» (13).

ثم عزل القاضي المعتزلي ونصب سحنون مكانه في عهد محمد بن الأغلب فاسترد الفقيه السني مقامه الرفيع بين الناس وأسفرت المحنة عن وجهها من جديد ولكنها أضحت الآن سنية مالكية تجاوزت المعتزلة إلى الفرق والمذاهب الأخرى عندما أقصى سحنون أهل البدع عن المسجد الجامع ومنعهم من الاجتماع للمناظرة في مساجد القيروان أو دكاكينها أو دورها. ومنعهم من أن يكونوا مؤدبين للصبيان كما عزلهم عن منصب الإمامة الذي أصبح سنيا خالصا، وعاقب من خالف الأمر منهم وأطافهم في سماط القيروان وأشهر توبة من أظهر التوبة منهم على المنابر(14). كان هذا القرار عملا استراتيجيا أراد سحنون من خلاله اجتثاث الاعتزال والفكر الخارجي من جذوره فتكون القيروان سنية خالصة، ولكنه عجز رغم ذلك عن استئصال الاعتزال الذي سيتشرق أنصاره عندما يتملك الفاطميون القيروان.

## المحنة الثانية :
## التشريق يتهدّد المذهب المالكي :

سقطت الدولة الأغلبية أواخر القرن الهجري الثالث وفرّ آخر أمرائها إلى المشرق، فاستوطن عبيد الله الشيعي رقادة وتحولت السلطة بذلك من العباسيين إلى الطالبيين.

خرج بعض علماء القيروان وأهلها سنة ومعتزلة للقاء الشيعي اتقاء لشر أنصاره من كتامة وطلبا للأمان فيما تذكره المصادر السنية التي نقلت أيضا أسماء من تشرق من الأعلام المنسوبين إلى العلم من أهل السنة على قلتهم وندرة عددهم، وتلمست لهم الأعذار تبرئة للمذهب عن مساندة أهل البدع. وذكر الخشني في باب

من شرق ممن كان ينسب إلى علم من أهل القيروان «ابن حيان وكان شيخا مسنا يسكن سوسة وهو صاحب صلاتها «تشرق فكان بذلك مستترا «(15). كما ذكر من أهل القيروان ابن الصباغ ولئن كان سبب تشريقه مجهولا بالنسبة إلى صاحب الطبقات فإنه أضاف «والذي لا أشك فيه أنه كان له عذر» (16).

بيّن من خلال الشواهد أن ظاهرة التشريق كانت تعتبر بالنسبة إلى أهل السنة تجريدا للفرد من سلطته المعنوية ومكانته بين العامة. ولذلك سعت الدولة الناشئة إلى اجتلاب كثير من العلماء بما وعدتهم من المناصب، فإذا تشرقوا وأعلنوا ذلك وعرفت العامة أمرهم أخلفت وعودها دون خوف من مناصرة الجمهور لهم.

كان معتزلة القيروان أقرب إلى الدولة الفاطمية لأسباب منها:

- أن الصلة قد توطدت بين التشيع والاعتزال منذ أن اشترك الزيدية والمعتزلة في الثورة على العباسيين بالمشرق.

- أن معتزلة المغرب قد ناصروا إدريس الأول وهيؤوا له أسباب النجاح وإنشاء الدولة.

- أن بعض المبادئ العقدية كانت تقرب بين المذهبين «فقد كانت الشيعة بالقيروان تميل إلى أهل العراق لموافقتهم إياهم في مسألة التفضيل ورخصة مذهبهم» (17).

وقد أدى التقارب الحاصل بين الشيعة الممتلكين لزمام السلطة بإفريقية ومعتزلة القيروان إلى محنة جديدة اكتوى بنارها فقهاء المالكية من أتباع سحنون. فمنع عبيد الله الإفتاء بمذهب مالك، وحجر على فقهاء المالكية من أتباع سحنون عموما الجلوس للإفتاء، فنتج عن ذلك أن تحول الفقه السني إلى دائرة الممنوع المضطهد فانحصر في الظاهر ليزداد انتشارا في السر محوطا بالخوف والتقية والريبة (18).

استعاد رجالات المعتزلة مكانتهم المميزة في الدولة الشيعية الناشئة فامتحنوا علماء السنة ورؤوسهم المعروفين بالمناظرة والدفاع عن المذهب من أمثال أبي إسحاق بن البرذون «فقد سعى عليه العراقيون عند دخول الشيعي القيروان وعلى رجل آخر من أصحابه وعلى مثل طريقته يعرف بأبي بكر بن هذيل من المدنيين أيضا المتفننين (19). فانتهى بهما الأمر إلى القتل والصّلب.

ولم تكن هذه الأحداث الجسيمة لتمنع فقهاء السنة من الدفاع عن المذهب والثبات على المبدأ، فانتهجوا سبيل المقاومة والكفاح لترسيخ المقولة المالكية وأبرز آلياتها:

1 - **المناظرة**: لم يكن التيار السني في القيروان مقيدا بالنصوص معقولا بما أثر عن السلف الصالح عاجزا عن المواجهة الفكرية مقتصرا على الأثر دون العقل، إذ يمكن التمييز بين تيارين سنيين يتمايزان في منهج مقاومة الخصم: تيار الصفات الخبرية بحسب عبارة ابن تيمية فقد نسب إلى سحنون قوله «من العلم بالله السكوت عن غير ما وصف به نفسه»(20) وهو موقف يخبر عن منهج في النظر يقصي الكلام ويجانب الخوض فيه، بل كان هذا الموقف في كثير من الأحيان مظهرا من مظاهر الوفاء للمذهب والمزايدة المحاكاتية عليه (21). فمحاكاة النموذج الأعلى (النبي، الصحابة، مالك بن أنس...) تقتضي التقيد بحرفية النصوص والإخلاص لمنهج السلف في النظر. ولذلك عمل أنصار هذا التيار على إقصاء التشيع والاعتزال معا عن دائرة النظر إلى دائرة الممنوع التفكير فيه، إنها مواجهة سلبية ولكنها فعالة لأنها فصلت بين أهل البدع وجمهور الناس، بل وحجرت على فقهاء السنة أنفسهم خوض المعركة ضدهم في ساحة الكلام. أسس هذا التيار إذن مشروعيته على سيادة السلف الصالح وسلطة النصوص وفعاليتها في التاريخ وحرك المخيال الجمعي باتجاه لحظة التأسيس الأولى، لحظة النبوة من خلال الرواية والخبر والحديث،

ولذلك عجز التشيع والاعتزال معا عن مواجهة هذا التيار الجارف. وتيار المتكلمين من السلف بحسب عبارة الشهرستاني(22) وهو تيار نشأ في المجال السني ونهض بوظيفة الدفاع عن المذهب ولكن بالانخراط في الجدل والكلام واستعمال آليات الخصم في الحجاج. ولئن كانت ملامح هذا التيار قد برزت في المشرق من خلال شخصية ابن كلاب(ت241هـ/ 855م) وأتباعه فإن بعض فقهاء القيروان كان منضويا تحت هذا المذهب، معتمدا آلياته وما سعيد بن الحداد إلا أنموذج معبّر عن موقف المتكلمين من أهل السنة مثلما تخبر عن ذلك تراجماته في المدونة السنية وما نقله المالكي في رياض النفوس من مناظراته للإمام الشيعي (23).

2 - **العنف المقدس:** سعى التيار السني إلى تملك الفضاء الاجتماعي بوسائط مختلفة أبرزها العنف المقدس وقد اتضحت معالمه من خلال الأخبار المختلفة والوقائع التاريخية، وأكثرها دلالة السياسة التي انتهجها سحنون مع الخصوم بعد توليه القضاء، والسلوك الذي دأب عليه جبلة عندما نزل الإمام الشيعي برقادة «فكان إذا أصبح وصلى الصبح خرج إلى طرف القيروان من ناحية رقادة ومعه قوس ونشابة وسيفه وترسه وجلس محاذيا لرقادة» (24). كان سلوكه دعوة إلى الجهاد المقدس وتحريضا للعامة على الثورة وإخراج الطالبيين من القيروان باعتبارهم كفارا خارجين عن الملة. وهو ما سيحدث لاحقا عندما تنقلب عامة القيروان وخاصتها على الدولة الفاطمية بعد انتقالها إلى القاهرة المعزية مع ما يستتبع هذا الحدث من عنف.

3 - **الاستئثار بالمساجد** : ارتبط المسجد في أحيان كثيرة بمشاهد العنف المقدس فالمنبر هو الإطار الأمثل لإظهار من أعلن التوبة من نافية المبتدعة والصحن هو فضاء إقامة الحد عليه بمحضر المصلين يوم الجمعة كما في حادثة ضرب سحنون للقاضي ابن أبي الجواد (25). وقد عمل فقهاء السنة على الاستئثار بالمساجد ساعة أسند الشيعة إمامتها لأئمتهم أو لمن تشرق من أهل القيروان. تنقل المصادر عن جبلة بن حمود أنه لما حضر أول خطبة للفاطميين بالمسجد الجامع في القيروان وسمع ما يناقض مذهبه السني «قام قائما وكشف عن رأسه حتى رآه الناس ومشى من المنبر إلى آخر باب في الجامع - جامع القيروان - والناس ينظرون إليه حتى خرج من الباب وهو يقول: قطعوها قطعهم الله. فمن حينئذ ترك العلماء حضور جمعتهم وهو أول من نبه على ذلك رضي الله تعالى عنه» (26).

4 - **الانتصار بأهل المناقب:** اتضحت من خلال الأخبار علاقة وطيدة بين فقهاء السنة وشريحة من الزهاد كان لأعلامها الأثر العميق في أوساط العامة. كما كان التداخل بين المالكية والزهد سببا لانتشارهما معا في القيروان وفي إفريقية عامة، فقد لبس فقهاء السنة لبوس الزهاد وتشبهوا بهم دون أن ينعزلوا عن مشاغل المدن التي نشؤوا فيها، وزين العباد مجالس الفقهاء وباركوا أقوالهم وأفعالهم فأعطوا المذهب السني مشروعية الانتشار والسيادة في إفريقية أولا وفي المغرب الإسلامي عموما وما الإشارات الوفيرة الواردة في المصادر السنية عن الزهاد والمتبتلين إلا دليل على ذلك(27).

## على سبيل الخاتمة :

خلاصة هذه القراءة أننا نفهم انحسار ظاهرة التشريق بالقيروان في ضوء ما يمكن التعبير عنه بالمثلث الأنتروبولوجي- العنف، والمقدس والحقيقة.

أما العنف فقد تمثله أنصار السنة والطالبيون على السواء عنفا مشروعا تعددت مظاهره وتجلياته في القيروان، فكان في أبسط وجوهه عزلا للخصم عن دائرة المجتمع، وكان في أعتى تعبيراته تنكيلا بالخصم تدعمه السلطة السياسية، وقد تجلى هذا خاصة في المحنة وما تولد عنها من ردود أفعال.

وأما المقدس فبرز من خلال تضخم رأس المال

الرمزي للموروث السني وإظهار صمود رموزه في وجه المحنة، ثم ازدادت معالم المقدس رسوخا بتلبيس تيار الزهد لبوسا سنيا.

و أما الحقيقة فقد ادعت كل الفرق المتصارعة التفرد بامتلاكها دون غيرها وفق حديث الفرقة الناجية، وقد نجح التيار السني في القيروان وفي إفريقية والمغرب الإسلامي عموما في اكتساح المجال الاجتماعي، وتحويل الفواعل الاجتماعيين إلى أنصار أوفياء للمذهب المعبّر عن هذه الحقيقة وإقصاء أهل البدع عن المساجدْ والكتاتيب ورفض الصلاة على أمواتهم.

## المصادر والمراجع


1) انظر: R . Dozy, suplement au dictionnaire arabe, Leyde 1881, T I, p751.

2) القاضي النعمان، افتتاح الدعوة، بيروت 2005، ص 54.

3) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تح إبراهيم الأبياري، ط2، بيروت 1989، ص774.

4) حول مصطلح التشريق عامة، انظر: عمر بن حمادي، حول نعت الدعوة الفاطمية بالتشريق ونعت الداخلين فيها بالمشارقة، حوليات الجامعة التونسية، عدد39، السنة1995، ص ص 281-304.

5) عن مقالات الإسلاميين في المغرب، انظر خاصة: المبروك المنصوري، عقائد الإسلاميين في بلاد المغرب إلى نهاية القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي وأثرها في المذاهب الفقهية، كلية الآداب منوبة، سنة2004، عمل مرقون.

6) انظر: ابن الأبار، الحلة السيراء، تح حسين مؤنس، ج1، ط2، القاهرة 1985، ص52.

7) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين، تح السيد أحمد صقر، القاهرة دت، ص488.

8) القاضي النعمان، افتتاح الدعوة، ط بيروت 2005، ص24.

9) انظر: الخشني، طبقات علماء إفريقية، تح محمد زينهم ومحمد عزب، ط1، القاهرة 1993، ص76. حيث يقول في ترجمة المعتزلي أبي إسحاق المعروف بالعمشاء: «كانت له لمة وأصحاب وأحزاب في ذلك يجالسونه ويختلفون إليه».

10) أبو العرب، طبقات علماء إفريقية، تح علي الشابي ونعيم حسن اليافي، ط2، تونس 1985، ص173.

11) المصدر نفسه، ص173.

12) قصر زياد: أسسه عبد الرحيم الزاهد سنة(212هـ / 827م) وهو من رباطات ساحل صفاقس، كان يسمى «دار مالك» لكثرة المرابطين فيه. عن موقعه ودوره الديني والعسكري، انظر: ناجي جلول، الرباطات البحرية بإفريقية في العصر الوسيط، ط1، تونس1999، ص ص144-157.

13) القاضي عياض، تراجم أغلبية، تح محمد الطالبي، تونس 1968، ص117.

14) المصدر نفسه، ص104.

15) الخشني، طبقات علماء إفريقية، ص78.

16) المصدر نفسه، ص78.

17) الطالبي، تراجم أغلبية، ص391.

18) المصدر نفسه، ص 393. حيث يقول : «ومنع عبيد الله ألا يفتوا بمذهب مالك إلا بمذهبهم الذي ينسبونه إلى جعفر بن محمد الصادق ويسمونه مذهب أهل البيت من سقوط طلاق البتة وإحاطة البنات بالميراث وغير ذلك، وغلظ الأمر على المالكية من هذا الحين ومنعوا من المجلس والفتيا. فكان من يأخذ عنهم ويتذاكر معهم إنما يكون سرا وعلى حال خوف وريبة».

19) المصدر نفسه، ص391.

20) ابن تيمية، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقيدة، تح عبد الرحمان محمد قاسم النجدي، ج4، ص6.

21) المزايدة المحاكاتية : La surenchère mimétique مصطلح أنتروبولوجي من اختراع رينيه جيرار(R". Gérard) ومعناه أن يزايد أفراد مجموعة إيديولوجية واحدة على الوفاء لنموذج أصلي ومحاكاته. استعمله محمد أركون في كتاب: الاسلام الأخلاق والسياسة، ط1، بيروت 1987، ص49.

22) الشهرستاني، الملل والنحل، تح محمد سيد كيلاني، ط بيروت 1404ه، ص93.

23) المالكي، رياض النفوس، تح بشير البكوش ومراجعة محمد العروسي المطوي، ج 2، بيروت 1981، ص59. وعن الصلة بين مدرسة الكلام القيروانية وابن كلاب، انظر:

Josef Van Ess ,Ibn kulleb et la mihna , Arabica , T XXXVII .

24) المصدر نفسه، ص37.

25) الطالبي، تراجم أغلبية، ص111.

26) المالكي، رياض النفوس، ص 43.

27) انظر خاصة ما ورد في تراجم أبي السري واصل المتعبد وجبلة بن حمود بن عبد الرحمان في كتاب: المالكي، رياض النفوس، ص ص 15- 37.

# ردود فعل أهل القيروان و«الوسلاتية» على ثورة إسماعيل باي 1759 م - 1762 م

نبيهة السلطاني

لطالما وفرت المجموعات القبلية التي عرفت باسم القبائل «المخزنية» (1) سندا هامّا للنظام الحسيني في تونس حيث استغلّ البايات منذ العهد المرادي خدماتها أثناء خروج «المحلة» (2) لجمع الضرائب، وفي الفترات الحرجة التي مرّ بها هذا النظام.

غير أن علاقة هذه القبائل والمدن المجاورة لمجالاتها بالنظام الحسيني كانت تمرّ بفترات مدّ وجزر إذ تمتعت بعضها تارة بامتيازات ذات بال وطورا حرمت منها في فترات لاحقة بسبب إنحيازها إلى باي دون آخر أثناء صراعات البايات على السلطة.

فهل سينطبق هذا الوضع على القيروان وعلى «الوسلاتية» أي أهالي جبل وسلات الذي يشرف على مدينة القيروان؟ وما هي ردود فعل القيروان ونواحيها و«الوسلاتية» على ثورة إسماعيل باي حفيد علي باشا الأول سنة 1759؟ وماهي انعكاساتها على العلاقة بين القيروان و«البايليك» (السلطة المركزية) من جهة و«البايليك» والوسلاتية من جهة أخرى؟ هذا ما سنتناوله بالدراسة في هذا البحث.

ينبغي أن نذكر في البداية أهمية مدينة القيران بالنسبة للنظام الحسيني وحتى النظام المرادي من قبله - تبرز أهميّتها أساسا في تمحور محلة الشتاء (3) حولها لأنها تعتبر قاعدتها المركزية- فتنطلق منها الفرق العسكرية للمحلة القادمة من الحاضرة تونس - يصاحبها فرسان القبائل المخزنية (4) نحو المحطات الأخرى لمحلة الشتاء وهي الساحل والأعراض والجريد - فهي تعدّ محطة قارة لنصب المحلة في السفح الشرقي لجبل وسلات وهو مكان يقع في شمال غرب مدينة القيروان - من هذا الموضع يمكن الاتصال بجبل وسلات وفي نفس الوقت المرور إلى قفصة دون دخول مدينة القيروان (5). فعادة ما تتجنب المحلة قبيلة أولاد سعيد وأيضا جبل وسلات لوعورة مسالكه وخاصة لماضيه الحافل بالثورات ضدّ «البايليك» - هذا الجبل احتضن عديد الثائرين على السلطة المركزية وذلك منذ العهد المرادي إذ احتمى به مراد الثالث سنة 1699 م أثناء الأزمة السياسية المرادية(6). . كما احتمى به علي باشا الأول عندما ثار على عمّه حسين بن علي سنة 1728 (7).

قبل أن نذكر وقائع ثورة إسماعيل باي يجب أن نبرز ظروف اندلاعها - إنّ الإطاحة بعلي باشا

وظروف وصول إبني حسين بن علي باي إلى السلطة بفضل معاضدة النظام الجزائري لهما وما تبع هذا التدخل الجزائري من ممارسات أضرّت بالأهالي وبالنظام الحسيني نفسه،(8) قد ساهمت في رجوع إسماعيل باي إلى تونس ومطالبته بالسلطة - لكنّ ابني حسين بن علي باي لمّا رجعا إلى تونس كانا في أشدّ الحاجة إلى تحقيق الأمن في البلاد بعد خروج الجزائريين منها وكان أمامهما خيار واحد وهو سلوك سياسة سلمية لتهدئة نفوس الأهالي.

فعرفت فترة حكم محمد الرشيد باي التي لم تدم أكثر من ثلاث سنوات إستقرارًا نسبيا - ولمّا توفي في 11 فيفري من سنة 1759 (9) أثار نبأ وفاته مخاوف الأهالي وحتى الملاحظين الأجانب من الوقوع في أزمة لأنّ كل الظروف الملائمة لحرب أهلية أخرى كانت متوفرة (10). ولأنّ الباي محمد الرشيد خلف ابنين - ولتجنب وقوع أزمة سياسية أخرى بسبب من سيتولى الحكم إلتزم علي باي أمام ديوان جند الترك بترشيح ابن أخيه الأكبر محمود باي لولاية العهد من بعده(11).

عندما تولّى علي باي السلطة تجاوزت سنه السابعة والأربعين. قضى جزءا هاما منها في الجزائر- كما أكسبته الحرب «الباشية الحسينية» تجربة سياسية عندما أوكل له أبوه الباي حسين بن علي مهامّ عسكرية وسياسية، فضلا عن اكتسابه شعبية في أوساط الجيش التركي ولدى الفرق العسكرية المحلية والقبائل المخزنية (12). هذا ما يفسّر عدم تسجيل أحداث بارزة في بداية فترة حكم علي باي، باستثناء محاولة قتله من طرف جندي تركي (13). وتجمع جل المصادر والمراجع على أن علي باي اتبع سياسة مرنة تجاه كل الفئات الاجتماعية في البلاد وتذكر أنّه جلبها إلى صفّه بحسن معاملته لها وغض الطرف عن تجاوزاتها (14). لكن يبدو أنّ هذه السياسة المرنة التي اتبعها علي باي لم تكن إلاّ طريقة من الطرق للتخلص من معارضيه وللبروز بمظهر الباي العادل والمتّزن أمام رعيّته - فالمتأملّ في دفاتر «الخطايا» المتعلقة بفترة حكمه يلاحظ حرصه منذ توليه الحكم على ردع كلّ من كان يحاول تهديد نظامه (15).

وقد أبرز الباحث جمال بن طاهر في دراسته للفساد السياسي وردعه في العهد الحسيني من 1705 م إلى 1840 أن ردع الفساد السياسي الجماعي قد سجل تطورا ملحوظا مع عودة أبناء الباي حسين بن علي إلى الحكم وذلك تماشيا مع الاتجاه نحو مركزية الحكم الذي كان الحسينيون يريدون تحقيقه (16) ولم يحد علي باي عن هذه السياسة.

ولمّا كان الوضع الأمني يضطرب كلما انتقلت السلطة من باي إلى آخر، سُجّل تململ في الأوساط العسكرية (17) وداخل المجموعات السكانية - وتجنبا لاضطراب الأمن من جديد عمد علي باي إلى تسليط عقوبات جماعية ذات بال على المجموعات السكانية «لأجل فسادهم بعد موت المرحوم» أي بعد وفاة أخيه محمد الرشيد (18). شمل هذا الردع السياسي «أولاد نصر» و«أولاد زيد» و«المثاليث» (19) حيث سلّط علي باي عليهم «خطية» في شهر مارس من سنة 1759 م مقدارها 101 رأس من الابل وذلك لفسادهم بعد وفاة محمد الرشيد - كما شمل هذا الردع السياسي مجموعة أخرى وهي «السواسي» التي عرفت بولائها لعلي باشا إذ سلط عليها «خطية» قدرها 100 رأس من الابل في نفس الفترة التي تمّ فيها ردع «المثاليث»(20). ويتضح ممّا تقدّم قيمة الاحتياطات الأمنية التي اتبعها علي باي لضمان استمرارية حكمه- وعلى الرغم من مقاومته لعصيان بعض القبائل «الباشية» فقد اضطرب الأمن من جديد عندما ثار عليه إسماعيل باي بن يونس باي وحفيد علي باشا بين سنتي 1759 م و1762 م (21).

لقد فرّ إسماعيل باي من قصر باردو بعد أن سجنه جده علي باشا على إثر فرار يونس باي إلى قسنطينة، لكنه اغتنم ظروف اضطراب الأمن أثناء رجوع إبني حسين بن علي باي إلى البلاد في 1756 م ليفرّ إلى قسنطينة ثم إلى طرابلس وهناك راسل اتباع أبيه يونس

باي وجده علي باشا علّه يسترجع السلطة من أبناء حسين بن علي باي (22).

برزت جليا آنذاك ردود فعل مدينة القيروان وجبل وسلات على هذه الثورة.

لئن لم تأخذ ثورة إسماعيل باي نفس الحيز الزماني الذي أستأثرت به «الفتنة الباشية الحسينية»، فإن ثورة إسماعيل باي سيترتب عنها نفس الانقسام الذي شهدته البلاد إلى «باشية» و«حسينية» في ثورة 1728 م.

و ستبرز حنكة علي باي السياسية في تعاطيه مع هذه الأزمة، رغم ما قيل عن تسامحه، وما شاع عن خموله وتعامله غير الجاد مع هذه الأحداث (23): فلمّا أحيط علما بدخول إسماعيل باي إلى تونس واعتصامه بمدينة جمّال بالساحل التي عاضدته في ثورته (24) لم يحرّك ساكنا و«ما اهتز ولا تغيّر له بال» (25)- فهدوء علي باي لّما بلغه نبأ ثورة إسماعيل باي لم يكن يعني التخلي عن محاربة خصمه - بل كانت له رؤيته الخاصّة في كيفية التعاطي مع هذه الأزمة. قام علي باشا في مرحلة أولى بمحاصرة مدينة «جمال» التي شجعت إسماعيل باي على العصيان واستطاع حمله على الفرار منها للاحتماء بجبل وسلات - وتمّ رمي «جمال» بالمدافع من طرف عساكر علي باي كما أبيحت للسلب والنهب وأحرقت الزياتين المحيطة بها (26).

واصل علي باي تصدّيه لثورة خصمه حيث عمد إلى تطويق جبل وسلات وذلك بتركيزه مجموعات قبلية موالية له مثل «أولاد عون» وقبيلة «جلاص» من سهل القيروان - فكانت بمثابة الحاجز الضروري لمنع وصول أيّ مدد عسكري لاسماعيل باي وأتباعه من «الوسلاتية» والمجموعات السكانية الأخرى التي التحقت به بعد صعوده إلى الجبل.

وتجدر الملاحظة هنا أنّ «الوسلاتية» أصرّوا على معاضدتهم لإسماعيل باي رغم سعي علي باي لتذكيرهم بوعدهم له بعدم الإنضمام لأي باي خارج عن السلطة (27). غير أنّ هذا الاحتياط لم يمنع أتباع إسماعيل باي من «الوسلاتية» والمجموعات السكانية الأخرى المنضمة إليه من النزول من الجبل والاستيلاء على مواشي القرى المجاورة له وخاصة قبيلة جلاص(28) التي عانت الويلات أثناء «الفتنة الباشية الحسينية» بسبب ولائها للباي حسين بن علي.

وقد أثار رد فعل علي باي لّما بلغه ما تعرضت له قبيلة جلاص من سلب ونهب على أيدي أتباع الباي إسماعيل من «الوسلاتية» وممن التفوا حوله إستياء أتباعه والمقرّبين إليه - ولم يلجأ إلى ردعهم أو نصحهم مثلما فعل أبوه حسين بن علي في 1728 م، بل اكتفى بالقول «أنّه ليس كما يظنون» (29). حتى أنّ بعض الملاحظين الأجانب مثل قنصل فرنسا بتونس حمّلوه مسؤولية ما كان يحدث في القيروان والقرى المحيطة بها وذلك بسبب قلة حزمه وعدم اكترائه بما كان يجري بجبل وسلات ومتابعته لهذه الأحداث انطلاقا من قصر باردو بتونس (30).

وانطلاقا ممّا نعرفه عن التجربة السياسية التي اكتسبها علي باي أثناء «الفتنة الباشية الحسينية»، لا نستطيع اعتباره غير مكترث بهذه الأوضاع المتردية التي تعيشها آنذاك مدينة القيروان ونواحيها والمجموعات السكانية الموالية له بسبب ثورة إسماعيل باي - فقد عايش تقريبا أحداثا مماثلة وشارك في معالجتها عسكريا وسياسيا إلى جانب أبيه - فطريقته في التعاطي مع هذه الثورة لا تختلف كثيرا عن طريقة أبيه الباي حسين بن علي إذ قام بتطويق جبل وسلات الذي احتمى به علي باشا بالعساكر وفرسان المجموعات القبلية الموالية له واستطاع بذلك تسجيل انتصار على علي باشا ولو لفترة قصيرة (31)- ولولا انشغال عساكر وأتباع حسين بن علي باي آنذاك بسلب ونهب جبل وسلات وإعلان أهل مدينة الكاف إنضمامهم لصف علي باشا (32) لما تراجع الباي حسين بن علي عن حصار جبل وسلات لإرجاع مدينة الكاف إلى صفه (33).

فكيف نفسّر موقف بعض الملاحظين الأجانب السلبي من علي باي؟ لا نستطيع تفسير ذلك إلا

بالمخاوف التي أثارتها إمكانية وقوع فتنة أخرى مثل «الفتنة الباشية الحسينية». فنفس التحالفات «الحسينية» و«الباشية» طفحت على السطح من جديد إذ انقسمت البلاد في 1728 م إلى «حسينية» أي الموالين لحسين بن علي باي وهم : أهالي القيروان، سوسة، المنستير، المهدية، القلعة الكبرى، صفاقس وقرى أخرى من الساحل إلى جانب جزء هام من قبيلة دريد وأولاد عون وقبيلة جلاص وأولاد سعيد والهمامة - لكن أولاد سعيد والهمامة لم يكن ولاؤهم للبايليك ثابتا حيث يتحدّث ابن أبي الضياف عن تذبذب مواقفهم تجاه السلطة المركزية فتارة نجدهم موالين للباي الثائر وتارة أخرى نجدهم في صف الباي صاحب السلطة (34).

أمّا «الباشية» فهم أهالي جمّال ومساكن وأكّودة إضافة إلى قبائل ماجر والفراشيش وأولاد عيّار و«الوسلاتية» (35).

يبرز لنا هذا الإنقسام مدى نجاح البايات الحسينيين في استغلال تناقض المصالح بين مختلف القبائل والمجموعات السّكانية المكوّنة للمجتمع التونسي آنذاك - فنجد فرسان القبائل المخزنية يشاركون في حالة السّلم في المحلة الجبائية صيفا وشتاء لاخضاع القبائل المتقاعسة عن دفع الضرائب - أمّا في فترات الإضطراب الأمني والثورات، يتمّ استخدام فرسان القبائل والمجموعات المخزنية إلى جانب العساكر النظامية ضدّ المجموعات السكانية الموالية للطرف المنشق عن السلطة المركزية.

فهذا الإنقسام الذي تكرّسه السلطة المركزية من شأنه أن يودّي إلى انعدام الأمن بسبب الحملات الانتقامية التي يقوم بها هذا الشق المتنازع ومن وراءه من أتباع ضدّ الشق الآخر وأتباعه. ممّا يثير في كل مرّة لا مخاوف الأهالي فقط بل وكذلك مخاوف الملاحظين الأجانب من ديبلوماسيين وتجّار من انعكاسات انعدام الأمن على مصالحهم الاقتصادية (36).

فلئن كانت ردود فعل الملاحظين الأجانب أثناء الأزمات السياسية في تونس بهذه السلبية، فما هو مدى تأثر مدينة القيروان وسهلها وهي المدينة ذات الأهمية الإستراتيجية بالنسبة للنظام الحسيني ؟ وما هو مدى تأثر أهالي جبل وسلات وهو ظهير هذه المدينة، بالأزمة المنجرّة عن ثورة إسماعيل باي في 1759 م ؟

لا يخلو كل صراع بين شقيّن متنازعين على السلطة من انعكاسات سلبية على أحد الشقين - لكن اللافت للانتباه هو أنه فيما يخصّ انعكاسات ثورة إسماعيل باي في 1759 م على الموالين له وعلى الذين كانوا ضدّه هي نفسها التي سجلها المخبرون والملاحظون الأجانب.

فبالنسبة لأهالي جبل وسلات الموالين لإسماعيل باي، فقد تمّ ردعهم من قبل علي باي وذلك بتشريدهم ومنعهم من الاستقرار به مجددا بعد أن حقق نصرا على إسماعيل باي الذي فرّ إلى قسنطينة ملتحقا بأبيه (37).

كما دفع «الوسلاتية» ثمن ولائهم لإسماعيل باي بمعاقبة علي باي كل من آواهم بعد تشريدهم وقدّم لهم يد المساعدة (38).

وسلط علي باي خطيّة بـ 10 آلاف دينار على أولاد عون «لأننا أمرناهم بإخراج الوسلاتية من بلادهم ولم يعملوا» (39) فعل ذلك رغم ما قيل عن تسامحه وعفوه عن «الوسلاتية» (40).

وهذا الطابع الرّدعي في سياسة علي باي لم يقتصر على «الوسلاتية» فقط بسبب معاضدتهم لإسماعيل باي، بل شمل أيضا مجموعات سكانية أخرى وعلى سبيل الذكر لا الحصر نذكر ردع أهالي سوسة بتسليط خطيّة عليهم قدرها خمسة وعشرون ألف ريال لإفشائهم أخبارا كاذبة في البلاد (41) والحال أنّ مدينة سوسة تنتمي «للحسينية» وليس «للباشية».

هذا يقيم الدّليل على أن «البايليك» سواء في فترة علي باي أو في فترات أخرى من النظام الحسيني، يبقى دائما في حاجة ماسّة للمداخيل الجبائية، والمتأتية من الضرائب القارّة وغير القارّة والتي يرتبط بعضها

بالحملات الرّدعية التي تقوم بها السلطة المركزية ضدّ المجموعات السكانية «المتقاعسة والمتمرّدة في ذات الوقت» كل ذلك لضمان بقاء السلطة المركزية المرتبط بتوفير الرّاتب للجهاز العسكري الذي يعتبر عماد كل نظام سياسي.

هذا ما يجعل النظام الحسيني يتعامل جبائيا بطريقة تفاضلية مع مختلف المجموعات السكانية وعناصر المجتمع الأخرى. فنراه يقرّب إليه القبائل المخزنية ويقدّم لها امتيازات ذات بال وفي المقابل يتبع سياسة ردعية تجاه القبائل المتمرّدة عليه وذلك باستعمال القبائل المخزنية ضدّ المجموعات السكانية المتمرّدة على «البايليك» وليس أدلّ على ذلك من الدّور الذي اضطلعت به قبيلة جلاص في سهل القيروان وقبيلة دريد والمتمثل في تقديم الخدمات الجليلة «للبايليك».

كما نذكر امتيازات هامة ومتنوعة أخرى أهمها إعفاؤها من دفع بعض الضرائب – لكن هذه المجموعات السكانية المخزنية تقوم أيضا بتنشيط الدورة الاقتصادية داخل مجالاتها وخارجها لا سيما أثناء مرور المحلة الجبائية.

فدور قبيلة جلاص في سهل القيروان حيوي جدّا أثناء فترات السلم إذ تساهم بمنتوجاتها الفلاحية في تنشيط الدورة الاقتصادية في إطار الأسواق الأسبوعية وعند مرور المحلة الجبائية بمنطقة القيروان.

أمّا في فترات الإضطراب الأمني مثل فترة ثورة إسماعيل باي فإنّ تعرض مجال قبيلة جلاص إلى الهجمات المتكررة من طرف «الوسلاتية» – من شأنه أن يشل حركاتها في اتجاه القرى المجاورة وحتى مدينة القيروان التي تعتبر سوقا لترويج انتاجها الفلاحي.

أمّا مدينة القيروان فبحكم موقعها الإستراتيجي بالنسبة لطريق محلة الشتاء إذ تنطلق منها فرق المحلة نحو الجنوب، فإنّ فترات الإضطراب الأمني تنعكس عليها سلبا.

عرفت مدينة القيروان أثناء ثورة إسماعيل باي فترات حرجة بسبب ما تتعرّض له نواحيها من سلب ونهب على يد «الوسلاتية» – فتختلّ العلاقة بين المدينة ونواحيها لانعدام الأمن الذي يؤدّي إلى اضطراب وتراجع التبادل التجاري والفلاحي والحرفي بين المدينة ونواحيها.

هذا إذا لم يتمّ اقتحامها من طرف الباي الثائر مع أتباعه من «الوسلاتية» وتعرّضها إلى السلب والنهب مثلما حدث أثناء الفتنة «الباشية الحسينية» – فتفقد المدينة في فترة الأزمات السياسية دورها المركزي بالنسبة لنواحيها. غير أن وطأة «الفتنة الباشية الحسينية» أشدّ على مدينة القيروان من ثورة إسماعيل باي التي لم تدم أكثر من ثلاث سنوات.



ما انفكت مدينة القيروان تضطلع بدور هام منذ اختطاطها على يد العرب الفاتحين رغم تراجع هذا الدور منذ العهد الحفصي لصالح الحاضرة تونس. غير أنّ أهميتها بقيت بارزة حتى في العهد الحسيني كما بيّناه – وليس أدلّ على ذلك من اعتبار ناحية من نواحيها محطة قارّة في طريق محلة الشتاء – واتخاذ كل البايات الثائرين على السلطة المركزية منذ العهد المرادي جبل وسلات الذي يعتبر ظهيرها ملاذا ونقطة انطلاق لأعظم الثورات الأهلية التي هزت أركان البلاد منذ العهد المرادي إلى فترة بحثنا (1759 م – 1762 م) أي الفترة التي تغطّي ثورة إسماعيل باي على علي باي.

## المصادر والمراجع

1) القبائل المخزنية هي القبائل التي حالفت «البايليك» أي الحكم المركزي المتمثل في النظام الحسيني ومن قبله النظام المرداي في تونس - لأنها كانت مهيأة أكثر من الجيش النظامي للتوغل في دواخل البلاد - فهو تحالف سياسي مع السلطة المركزية وممثليها الجهويين والمحليين - لمزيد المعلومات عن هذا الموضوع أنظر كتاب الأستاذ محمد الهادي الشريف ,Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usayn bin Ali (1705-1740) T1 et T2 – Publications de l'Université de Tunis 1984 حيث بين في هذه الأطروحة طبيعة العلاقة بين البايليك والمجموعات السكانية والأهالي في عهد حسين بن علي باي.

2) ورث العثمانيون بتونس «مؤسسة المحلة» عن العهد الحفصي وقد طوّعوها لعاداتهم العسكرية - لذلك لا يمكن اعتبارها مجرد فرق عسكرية تقوم بجمع الضرائب بل هي مؤسسة قائمة بذاتها في صلب النظام الحسيني - لمزيد المعلومات انظر دراسة الأستاذ محمد الحبيب عزيزي لمختلف وظائف المحلة وهياكلها في العهد الحسيني، « محلة الشتاء والصيف، الكراسات التونسية، عدد 172، الثلاثية الأولى لسنة 1996 - ص ص13 - 14 وما بعدها.

3) محلة الشتاء : تخرج من الحاضرة تونس مثل محلة الصيف لكنها تشق البلاد من شمالها الشرقي إلى جنوبها الغربي حيث تمرّ بالمناطق الوسطى السباسبية والساحل في اتجاه الجنوب الشرقي - انظر م - ح العزيزي، المرجع المذكور، ص ص : 35، 36، 37، 38.

4) تخرج القبائل المخزنية مع المحلة لجمع الضرائب مرتين في السنة أي أثناء محلة الصيف وأثناء محلة الشتاء - وتتنقل معها عائلاتها التي تبقى على أطراف محطات المحلة وبمجرد انتهاء فترة جمع الضرائب يرجع فرسان هذه القبائل مع عائلاتهم إلى مناطقهم - كما تلجأ السلطة المركزية إلى خدمات هؤلاء الفرسان في فترات الإضطراب الأمني.

5) م - ح العزيزي، المرجع المذكور ص 048 تعليق رقم 62.

6) Gandolphe (M), Lettres sur l'histoire politique de la Tunisie de 1728 à 1740, in, RT, n° 162 – 163 décembre 1942, p 216.



7) DE Flaux (A), la Régence de Tunis au 19è siècle, Paris 1865, pp 213 – 214..

8) ابن أبي الضياف (أحمد)، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، الدار التونسية للنشر، النشرة الثانية تحقيق الشيخ محمد شمام - 1990 - الجزء III، ص 159 - 160.

9) ابن أبي الضياف، الاتحاف، المصدر المذكور، ج II، ص 193.

10) DE Flaux (A), la Régence. op.cit., pp 213 – 214.

11) Maggil (T), Nouveau voyage à Tunis, publié en 1811 et traduit de l'Anglais par De Ragueneau (L), Paris 1815, p 10.

12) ابن أبي الضياف، الاتحاف، المصدر المذكور، ج II، ص ص 139 - 140.

13) Plantet (E), correspondance, op.cit., t: II, p 562.

14) ابن أبي الضياف، الاتحاف، المصدر المذكور، ج II، ص 199.

- Emerit (M), Un mémoire de l'abbé Raynal sur la Tunisie au 18è siècle, in Revue tunisienne, N 34, 1948; Rausseau (A), les Annales tunisiennes, ou aperçu historique sur la Régence de Tunis, éd.Bouslama, s.d. pp 163-164

15) بن طاهر (ج) الفساد وردعه، ص ص 113 - 114 - 115 و116.

16) بن طاهر (ج) المرجع المذكور، ص 113.

17) Plantet (E), correspondance ; op.cit., t : II, p 562.

18) بن طاهر (ج) المرجع المذكور، ص 113 .

19) هي مجموعة من القبائل عرفت بولائها لعلي باشا الأول .

20) أ - و- ت، الدفتر عدد 92 .

21) ابن عبد العزيز (حمودة)، التاريخ الباشي، مخطوط بالمكتبة الوطنية رقم 1794 - والقسم المتعلق بالسير بتحقيق الشيخ محمد ماضور، الدار التونسية للنشر 1970، ص ص 16 و17 - ابن أبي الضياف، الاتحاف، المصدر المذكور، ج II ص ص 197 - 198 .

22) ابن عبد العزيز (حمودة)، المصدر المذكور، ص ص 16 - 17 .

23) Planet، op. cit. ، T II، p 562.

24) ابن عبد العزيز (حمودة)، المصدر المذكور، ص ص 16 - 17، ابن أبي الضياف، المصدر المذكور ج II ص 197 .

25) بن يوسف (محمد الصغير)، المَشْرَعُ الملكي في سلطنة أولاد علي التركي، ترجمه للفرنسية محمد الأصرم وفيكتور سريس، الطبعة الثانية دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، د . ت، ص 414 - ابن أبي الضياف، المصدر المذكور، ص ص 197 - 198 .

26) بن يوسف (محمد الصغير)، المصدر المذكور، ص 416

.Plantet (E), correspondance, op.cit, t : II, p 566

27) بن يوسف (م الصغير)، المصدر المذكور، ص 416 / Plantet (E), correspondance, op.cit, t : II, p 566. لقد قام حسين بن علي باي خلال حصاره لجبل وسلات حيث تحصّن علي باشا بنفس المحاولة التي قام بها علي باي في 1759 م لمنع «الوسلاتية» من الانضمام لعلي باشا وإيوائه - ولم يفلح في ذلك مثل إبنه علي باي.

28) بن يوسف (م الصغير)، المصدر المذكور، ص 421 - ابن أبي الضياف، المصدر المذكور، ص 197 .

29) بن يوسف (م الصغير)، المصدر المذكور، ص 421 .

30) Plantet (E), correspondance ; op.cit, t: II, p 474.

Rousseau (A), les Annales... op.cit, p 161.

31) بن يوسف (م الصغير)، المصدر المذكور، ص 140 - ابن أبي الضياف، المصدر المذكور، ص ج II ص 135 .

32) ابن أبي الضياف، المصدر المذكور، 136 .

33) ابن أبي الضياف، المصدر المذكور، 140 .

34) ابن أبي الضياف، المصدر المذكور، 140 .

35) ابن أبي الضياف، المصدر المذكور، 140 .

36) Plantet (E)، correspondance"، op-cit، t: II، pp 574-575.

Rousseau (A)، les Annales... op-cit، p 161

37) بن يوسف (م الصغير)، المصدر المذكور، ص ص 432 - 433 - ابن أبي الضياف، المصدر المذكور، ص ص 198 - 199 .

38) بن عبد العزيز (حمودة)، المصدر المذكور ص 184 .

39) خ . ع . و . ت، الدفتر عدد 120، بن طاهر (ج)، الفساد وردعه. . . ص115 .

40) بن عبد العزيز (حمودة)، المصدر المذكور ص 148 - ابن أبي الضياف، المصدر المذكور، ج II، ص 199 .

41) خ . ع . و . ت، دفتر عدد 204، ص 173، بن طاهر (ج)، الفساد وردعه المرجع الذكور ص 116 .

# الماء والمنشآت المائيّة في القيروان وضواحيهـا: عهد الولاّة الفاطميّين

سلوى الديوري

يحاول هذا البحث التّركيز على الماء وأهمّيته في تأسيس المدن، وباعتباره مادّة استراتيجيّة، وكيفية التّخطيط لخزنه والحفاظ عليه، والوقوف على بيان كون الاقتصاد فيه هو هاجس يقتسمه الخاصّ والعامّ. والتّمييز بين الأشغال العامّة الكبرى التي تأتي وفقا لمخطّطات محدّدة لسياسة مائيّة وتلك التي تكون مجرّد تجهيزات ذات طابع محلّي. والبحث في عوامل التّواصل واختلاله في بناء المنشآت المائيّة وأشغال الصّيانة والإصلاح، والنّظر في كيفيّة التّعامل مع الموارد المائيّة باختلاف المواضع وباختلاف مصادر المياه، وثراء الموائد الجوفيّة واستعمالاتها ومدى انعكاساتها على الإعمار. وكيفيّة استنباط المياه الخفيّة كما سيقع الوقوف على طرق الرّيّ. ونظم توزيع الماء على الأراضي الزّراعيّة واستعراض بعض الآلات المائيّة وكيفيّة استخدامها.

## القيروان والسباسب في عهد الولاة :

ليس أدلّ على الوعي بأنّ الماء مسألة استراتيجيّة، في منطقة تعاني بشكل صريح من نقص في كميات الأمطار، من موقف الصحابة فإنهم حين وصلوا جلولا، وكان بها آنذاك عين غزيرة عذبة الماء، قاموا بمحاصرتها حتى تمت لهم السيطرة عليها ثم أرسلوا إلى سكّان الجبل(•) الذي تقع العين بطرفه يخيّرونهم بين التعنّت والإسلام فما كان من شأن هؤلاء إلاّ أن ردّوا: «قد أسلمنا وبما قالت به أهل البحاير(•) قلنا» (1). فالماء قد استعمل هنا كأداة حصار ثم كمصدر نفوذ. وحول حفر الآبار بالقيروان زمن الفتح ذكر ابن عبد الحكم في مؤلف خصّصه لتأريخ أوّل غزوة لمعاوية بن حديج بإفريقية (2) أنّ هذا الأخير تقدّم إلى حدود قمّونية، مكان تأسيس القيروان لاحقا، ومن هناك توجّه ليحطّ بمعسكره على سفح جبل يسمّى القرن (•).

وفي كتاب رياض النفوس يورد المالكي أنّ معاوية دخل إفريقيّة غازيا ثلاث مرّات، أوّلها سنة 34هـ «وكان قد اختطّ مدينة عند القرن قبل أن يؤسّس عقبة القيروان، وأقام بها مدّة إقامته بإفريقيّة وحفر آبارا عند باب تونس في ناحية الجبل منه منحرفة للشّرق بالقرب من مصلّى الجنائز تسمى آبار حديج غلب عليها اسم أبيه حديج وذلك قبل تأسيس القيروان (3). ونفس المعلومة تتكرّر مع ابن ناجي في معالم الإيمان: «قال الدباغ: غزا

معاوية ابن حديج إفريقيّة ثلاث مرّات إحداهنّ سنة 34هـ في خلافة عثمان، فنزل بمكان القيروان اليوم واحتفر بها آبارا تسمى آبار حديج وهذه الآبار خارج باب تونس، منحرفة عنه إلى الشّرق عند مصلّى الجنائز»(4). ويذكر أيضا صالح السويسي الشريف القيرواني أنه: «دخل معاوية بن حديج السكوني الكندي، القيروان بجيشه سنة 34هـ في خلافة عثمان وهو الذي احتفر الآبار المسماة بآبار حديج خارج باب تونس، منحرفة عنه إلى الشرق عند مصلى الجنائز» (5).

هذا وقد أبدى سولينياك ظنه بوجود مجمع سكاني صغير بالموقع الذي سيؤسّس فيه عقبة بن نافع لاحقا، سنة 50هـ/ 570م، القيروان وأنه كان يزود بالماء من بئر تسمى بئر أم عمر الموجودة اليوم على بعد أمتار من الحائط الجنوبي للجامع وقد علق في الهوامش بأن هذه البئر ليست بئرا أوطة أو بئر البروطة كما يُعْتَقَدُ عامّة. وفعلا نجد من ضمن المصادر، في كتاب ملخص لتاريخ القيروان: «بئر أوطة أسّسه عبد الله بن أبي سرح القرشي العامري سنة 27هـ، وقد حفر الصحابي الجليل هذا البئر بقصد سقي دواب جيش الفتح الذي تولى قيادته. وهذا البئر بحلفاوين القيروان مشهور إلى الآن» (6).

ومن مجمل الاعتبارات المتداولة في اختيار عقبة لهذا الموضع وجود نقطة مائية بئر عمر حسب سولينياك (7). أمّا حسن حسني عبد الوهاب فرأيه: «ويلوح لي أن الذي حمل عقبة على اختيار مكان المسجد الجامع ودار الإمارة في ذلك المكان هو وجود بئر عذبة غزيرة الماء وهي بئر أم عياض(•) وقد جعلها وسطا بين البناءين»(8). وفي مقاله حول معالم المياه في العصر الوسيط، يضيف الأستاذ فوزي محفوظ بأن عقبة بنى اختياره لموضع القيروان آخذا بعين الاعتبار مسألة الماء إذ وقع سبر المائدة الجوفية من قبل سلفه، وسوف يعمد بدوره إلى استغلالها. من ذلك أن النصوص المتعرضة لتأسيس جامع عقبة تبين أن هذا الأخير حفر بئر الجنان التي كان موضعها المكان الذي بنيت به المئذنة في عهد هشام بن عبد الملك كما أنّ البكري نسب لعقبة بناء الماجل الموجود داخل صحن الجامع(9).

## قصـر المـــاء :

تبعا لعادة بعض الأمراء المسلمين بالشرق، ما إن أحدثت مدينة القيروان حتى نشأت بجوارها مدينة ثانية لم تصرح النصوص بخصوصها إن كانت مدينة عسكريّة أو مقرّ إمارة كما أنّه لا يعرف تاريخ محدّد لتأسيسها أو اسم معين لمؤسّسها. لكن المصادر، بالمقابل، تثبت، دون أيّ شكّ، وجود مدينة ثانية تسمّى قصر الماء، في أحواز القيروان. ولا مجال للتشكيك في وجود قصر الماء حيث توفّر إقرار فقيهين من القيروان عاشا في القرن العاشر: الأوّل محمد بن أحمد بن تميم والثاني، محمد بن الحارث بن أسد الخشاني، وقد ذكرا في مصنّفهما الجماعي قصر الماء وقدّماه على أنّه مقرّ سوق كبير للعبيد وهو محطّة حلول ونقطة انطلاق القوافل (10). كذلك ذكر ابن عبد الحكم في مناسبتين قصر الماء في كتابه فتوح «إفريقية والأندلس» المرّة الأولى تحدّث عن عقبة بن نافع وما طرأ له من سوء معاملة واعتقال حين تولى أبو المهاجر ولاية إفريقية، ثم لجوؤه حين أطلق سراحه إلى قصر الماء حيث تفرّغ للعبادة. والإشارة الثانية تخصّ الوالي موسى بن نصير القرشي إذ رجع سنة 95هـ/ 713م، بعد أن تمّ فتحها على يد مولاه طارق بن زياد، وفي أواخر السّنة ذاتها بلغ القيروان ولم يدخلها ونزل قربها بقصر الماء ثم رحل إلى مصر ومنها اتجه إلى دمشق حيث وافاه كتاب الوليد بن عبد الملك يأمره بحثّ السير ليدركه حيّا إذ كان مريضا (11).

وقد أعرب سولينياك عن أسفه لعدم الحصول على معلومات أوفر حول هذه المدينة التي اندثرت تماما ولم يبق لها أيّ أثر إذ أن مجرّد تسميتها يوحي بوجود منشآت مائيّة هامّة.

على أنّ موقعها معروف ويبرز على خارطة تونس تحت اسم هنشير قصر الماء الذي يغطّي مجالا هامّا على بعد 3500 مترا جنوبيّ الجامع الكبير بالقيروان (12).

وقد فنّد الأستاذ فوزي محفوظ اعتقاد المؤرّخ حسن حسني عبد الوهاب بأنّ قصر الماء يقع قرب باب تونس وأنّه من منجزات الأمير الأغلبي زيادة الله (13).

## تكــروان :

كـره أبـو المهاجـر دينار النّـزول بالقيـروان لما بينه وبين عقبة بن نافع من منافسة بلغت حدّ الكره. فعمل على تخريب القيروان وإقفارها وبنى على بعد ألفي ميل شمال القيروان مدينة وأسماها تكروان وأجبر أهل القيروان على سكناها (14). وقد أبدى جلّ المؤرّخين الذين تناولوا هذه الأحداث [ابن عبد الحكم، ابن عذاري، النويري، ابن ناجي، ابن أبي دينار القيرواني] آراء متطابقة، إلاّ أن الاختلاف الوحيد يكمن في الاصطلاح على تكروان بقرية وهو شأن أغلب المؤرّخين أو بمدينة وهو شأن ابن ناجي (15). إلاّ أنّ هؤلاء المؤرّخين السّابق ذكرهم، لم يتطرّق أحدهم إلى كيفية تزويد هذه المدينة بالماء، ولم يحدّد أحدهم كذلك، اسم الموضع الذي أقيمت عليه هذه المدينة. وحسب تقدير سولينياك فإنّ الموضع الذي يستجيب أكثر للوجهة والمسافة المذكورتين هو ذراع التمار وهي منطقة خصبة وتحت-تربة ذراع التمار تحوي مائدة جوفيّة ثريّة تزوّد حاليّا عديد الآبار التي تكفل ريّ غابات الزياتين والبساتين المحدثة بالجهة (16).

ولمّا عاد عقبة إلى ولاية إفريقيّة سنة 62هـ/ 681م، نحا منحى منافسه وبادر بخراب تكروان والتفت إلى تعمير القيروان مجدّدا.

## الماء بالقيروان في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك:

قدم موسى بن نصير إلى إفريقيّة سنة 88هـ/ 707م، على عهد الوليد بن عبد الملك. وفي خصوص حفره لبئر يقول صاحب الإمامة والسّياسة: «حدّثنا بعض أهل إفريقيّة أنّ موسى بن نصير ركب يوما حتى خرج من القيروان، فوقف قريبا من إفريقيّة على رأس أميال، فأخذ بيده ترابا فشمّه من ثم، ثم أمر بحفر بئر وابتنى دارا ومنية» (17).

## الماء بالقيروان في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك:

تولّى هشام بن عبد الملك الخلافة سنة 105هـ/ 724م، ولئن كانت الخمسون سنة الأولى لسيطرة العرب على إفريقيّة يتنابها الغموض فيما يخصّ المسائل المائيّة فإنّ ظهور منشآت مائيّة هامّة في منطقة القيروان تزامن مع خلافة هشام بن عبد الملك التي تعدّ نقطة البدء لسياسة مائيّة ناجعة بإفريقيّة. وفي هذا الصّدد، ذكر البكري: «وخارج مدينة القيروان خمسة عشر ماجلا للماء سقايات لأهلها، منها من بنيان هشام بن عبد الملك وغيره» (18).

## فسقية سيدي يوسف الدهماني:

بالإضافة إلى ما ورد في نصّ البكري حول الـ15 ماجلا في ضواحي القيروان المبناة أساسا في خلافة هشام بن عبد الملك أي في الفترة المتراوحة بين 105هـ/ 724م، و125هـ/ 743م، نجد ما جاء في نصّ ابن خرداذبة من نعت القيروان بمدينة الصّهاريج (19) ما يحمل على الاعتقاد حسب سولينياك، أنّ هذه المنشآت تمّ إنجازها وفقا لتنفيذ قرار الخليفة من طرف ولّاة إفريقيّة السّتة المتعاقبين في عهد هشام بن عبد الملك، وتحدّث ح. ح. عبد الوهاب كذلك عن اهتمام الخلفاء الأمويين بتزويد القيروان بمصانع

المياه الصّالحة للشّراب إدراكا منهم بأنّ الماء يظلّ عنصر الحياة الأوّل في نظام المدن ونموّها. ثم نقل عن البكري: «إن هشام بن عبد الملك أمر عامله على القيروان (عبيد الله بن الحبحاب) بإنشاء خمسة عشر ماجلا خارج سور المدينة تكون سقايات لأهلها» (20). ثم يعلّق ح.ح. عبد الوهاب بأنّ هذه المصانع كانت من المتمّمات الضّرورية لتكامل عمران المدينة وأنّه لهذا السّبب ذاته أطلق على القيروان قديما مدينة الصهاريج لكثرة سقاياتها. وذهب سولينياك إلى أنّ فسقية سيدي الدّهماني، من حيث الموقع، تجاور مباشرة فسقيّة الأغالبة وهي إحدى المنشآت المعنيّة بنصّ البكري السّالف الذّكر. ويبيّن أنّ هذا المعلم يتكوّن من حوضين دائريي الشّكل مختلفي القطر كبير وصغير، متلاصقين متّصلين فيما بينهما. وكانت هذه الفسقيات تزوّد من مياه الأمطار وشعاب واد مرق الليل. ويلاحظ الأستاذ فوزي محفوظ أنّ الدّراسات الأخيرة أثبتت وجود عنصر ثالث لهذا المعلم لم يتسنّ لسولينياك التفطّن إليه وهو: «مواجل السّقاية التي كان السكّان يوردون منها الماء والتي جاءت بشكل المستطيل الملاصق لحوض الخزن» (21). وذهب سولينياك إلى أنّ تقنية بناء هذه الفسقيّة جديدة وأنّ تفرّد هذا النّسق المعماري هو الذي أذهل كرسوال الذي كتب حول الفسقيات الأغلبيّة بالقيروان ودرسها بشكل خاصّ وبيّن أنّها تنتمي، على جميع المستويات، إلى نفس النّسق المعماريّ لساقية سيدي الدّهماني الأمويّة، وأنّه لا توجد فسقيات رومانيّة لها هذا الشكل وكلّ الفسقيات الأغلبية التي ذكرها تعدّ إسلاميّة النّشأة مع أنّه لا توجد، في أيّ مكان آخر في أرض الإسلام منشآت مماثلة (22).

ومن هنا استنتج سولينياك أنّ في فسقية سيدي الدّهماني تجسيما لتقنية إسلاميّة وبالخصوص إفريقيّة. وأنّ هاتين الفسقيتين التّوأمين تقدّمان مثالا لأقدم أنموذج لهذا النوع الجديد من المنشآت المائيّة.

## إشارة حول المنشآت المائية في القيروان في عهد الولاة العباسيين :

يشير الأستاذ محمد حسن، في كتابه الجغرافية التاريخية بإفريقية في حديثه عن طنباس، إلى وجود خندق يعود إلى عهد الولاة العباسيين ويسرد حين يبلغ حدود سنة 179هـ/795م: «أقبل عبد الله بن يزيد وعلى مقدمته شبيبة بن حسّان وعلى طلائعه فلاح، فنزلوا قرب طساس، فجعل يتنقل حتى صار إليهم... ثم رجع بعد المعركة إلى طساس، حيث هاجمهم عبدويه وتغلّب عليهم حتّى احتموا بالخندق الموجود في تلك النّاحية. ثم خرج بن الجارود، وعسكر بطساس، لمواجهة مالك بن المنذر القادم من تونس» (23). ثم يعلّق بأنّه ليس من المؤكّد، إن كان للخندق المذكور علاقة بالتحصينات العسكريّة أم أنّ له علاقة بالمنشآت المائيّة التي تتحدّث عنها المصادر.

وحول إنشاء بئر أوطة يفيدنا ح. ح، عبد الوهاب أنّ البئر المعروفة الآن باسم «بروطة» أو «بئر روطة» هي من محدثات الأمير هرثمة بن الأعين الذي أولاه هارون الرّشيد أمر إفريقيّة والمغرب، وأنّه قد أنشأها سنة 180هـ/796م. وأضاف ناقلا عن تاريخ الرقيق: «وفي مدّة إقامة هرثمة بالقيروان حفر بها بئرا واسعة الفم، لها سفرة رخام، غزيرة الماء، بالقرب من سوق الأحد» ويعلق ح. ح، عبد الوهاب أنّه يفهم من هذا السّياق أنّ البئر المعنيّة هي بئر بروطة وأنّ هدف هرثمة كان تعديد منابع الماء بالعاصمة، لامتداد عمرانها في وقته» (24).

## المنشآت الأغلبية بالقيروان:

**- فسقية الأغالبة :**

تعدّ أهمّ إنجاز في المنشآت المائية الأغلبية. ودام بناؤها من سنة 859م، إلى سنة 863م. ويعود إنشاؤها إلى سادس أمراء بني الأغلب أبو إبراهيم أحمد بن محمد الذي تولّى من 242هـ/856م، إلى

249هـ/ 863م. ولم يظهر اسم ابو إبراهيم أحمد، مقترنا بهذا الإنجاز، بصفة رسمية في نصوص المؤرّخين أو الرحّالة إلاّ في أواخر القرن العاشر. فالكتّاب المعاصرون للأغالبة مثل ابن خرداذبة واليعقوبي لم يتعرّضوا لهذا الشّأن بصفة صريحة. فابن خرداذبة اكتفى، في كتابه، بنعت القيروان بمدينة الآبار، ويرى سولينياك (25) أنّ هذه التّسمية واسعة ومبهمة ولا تسمح بتحديد ما إذا كان الكاتب يقصد المنشآت الأمويّة فقط، أم المنشآت الأموية وإنجازات الأمير الأغلبي السّادس معا، أم هذه الأخيرة فحسب. وهنا يطرح سولينياك مشكلة صعوبة تأريخ المعالم المائية (•) كذلك الأمر بالنسبة إلى اليعقوبي حيث تطغى الشمولية على نصّه ومن ثم يفتقر إلى التحديد، ففي حديثه عن سكّان القيروان يقول: «وشربهم من المطر إذا كان الشّتاء ووقعت الأمطار والسّيول دخل ماء المطر من الأودية إلى برك عظام يقال لها المؤاجل، فمنها شرب السّقاة ولهم واد يسمّى وادي السراويل في قبلة المدينة يأتي فيه ماء مالح لأنّه في سباخ، الناس يستعملونه فيما يحتاجون إليه» (26) إلا أن هذا النصّ يمكّننا من بعض الاستنتاجات وهي أن إحكام المواجل كان بطريقة تسمح بخزن مياه فيضانات بعض الأودية المحليّة ومن ثم فإنّ هذه المواجل كانت توجد بجوار هذه الأودية وأخيرا إن المياه الواردة من وادي السراويل مالحة وإذن لم تكن صالحة للشراب. ويدعم هذا الرّأي هادي روجي إدريس حيث يبيّن أنّ مياه وادي السّراويل كانت تستعمل لتنظيف أقمشة القطن والكتّان المنسوجة بالقيروان. وأنّه نحو الشّرق، كانت تمتدّ سبخة كبيرة تستمدّ منها كميات وافرة من الملح الصّافي (27). أمّا المقدسي في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» الذي ألفه سنة 988م والذي يعتبره الكثيرون مرآة واضحة للعالم الإسلامي ومصدرا أساسيّا لكل من يبحث في أحوال القرن الرّابع للهجرة، يقول وهو يصف المياه بالقيروان: «إلاّ أن ماءهم ضعيف» وذلك بسبب الأودية التي لا يعوّل على منسوبها لذلك كان «الماء مخزونا في مواجين» ويضيف «وشربهم من مواجين وصهاريج يجتمع فيها ماء المطر» (28). والمواجين هنا هي الفسقيات التي أنجزها أبو إبراهيم أحمد الأغلبي. وهذا الرّأي تدعمه أقوال المالكي في كتابه رياض النّفوس الذي ألّفه في أواخر القرن العاشر وأوائل القرن الحادي عشر حيث يتحدّث عن مآثر أبي إبراهيم أحمد وأهمّها إنجازه لفسقياته الرّائعة الموجودة إلى ذلك اليوم. وهو ما يؤكّد أنّ القيروان ظلّت تستغلّ طوال النّصف الأوّل من القرن الحادي عشر المواجل التي بنيت في عهد أبي إبراهيم أحمد. هذا وقد أضاف المالكي جزئية هامّة وهي أنّ بناء المواجل لم يتمّ إلاّ بعد موافقة الإمام سحنون الذي أباح استعمال المياه المخزونة للشّرب وقد أقرّ أنّ الإنجاز الذي قام به أبو إبراهيم أحمد يعود بالفائدة على الصّالح العامّ.

ويرى سولينياك (29) أنّ وصف البكري يظلّ الأشمل والأدقّ فيما يتعلّق بالمنشآت المائيّة الأغلبية بالقيروان فبعد أن ذكر وجود خمسة عشر ماجلا خارج مدينة القيروان يبيّن البكري مفسّرا: «وأعظمها شأنا وأفخمها منصبا ماجل أبي إبراهيم أحمد بن محمد بن الأغلب بباب تونس وهو مستدير متناهي الكبر في وسطه صومعة مثمنة في أعلاها قصبة لرقبة مفتحة على أربعة أبواب على أحد عشر رجلا (•) لا خلل بينهم كيلا يصل محط فإذا امتلأ الماجل كان ذلك، وسطح هذه القصبة نحو ذراعين كان ابن الأغلب يدخل إلى هذه القبة في مركب يسمّى بالزلاج ويتّصل بهذا الماجل في قبليه أقباء طويلة معقودة أزاجا على أزاج وكان زيادة الله قد بنى على غربي هذا الماجل قصرا وبجوفيّ هذا الماجل ماجل لطيف متّصل به يسمّى الفسقية يقع فيه ماء الوادي إذا جرى تنكسر فيه شدّة جريان الماء ثم يدخل منه إلى الماجل الكبير إذا ارتفع الماء في الفسقية قدر قامتين على باب الماجلين يسمّى السرح. وهذا الماجل عجيب الشأن غريب البنيان» (30). وفيها قال عبيد الله أوّل خلفاء الفاطميين معربا عن إعجابه: «رأيت بإفريقية شأنين

لم أر مثلهما بالشرق الحفير الذي بباب تونس، يعني الماجل، والقصر الذي بمدينة رقادة» (31). ويرى سولينياك في شهادة عبيد الله بعظمة هذا الإنجاز إقرارا رسميا بأنّ المنشآت المائيّة الأغلبية لها طابع خاصّ جدّا بإفريقيّة خاصّة وأنّ لعبيد الله معرفة كبيرة بالشّرق وبأرجائه. وفي النّصف الأوّل من القرن الثّاني عشر تذكر المنشآت المائية بالقيروان مرّة أخرى من قبل الجغرافي الشريف الإدريسي في مصنّفه: «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» الذي أتمه سنة 548هـ/ 1154م، حيث يقول: «ومياهها قليلة وشرب أهلها من ماء الماجل الكبير الذي بها، وهذا الماجل من عجيب البناء لأنّه مبنيّ على تربيع وفي وسطه بناء قائم كالصّومعة، وذرع كل وجه منه مئتا ذراع، وهو كلّه مملوء ماء» (32). ويعلّق سولينياك على وصف الإدريسي مبيّنا أنّه تصعب المطابقة بينه وبين وصف البكري الذي قدّم فسقية أبي إبراهيم أحمد على أنّها دائرية الشّكل، بينما يتّفق كلا الوصفين على مستوى الصّومعة التي تتوسّط الفسقية، وبالتالي تحتمل عدم مشاهدة الإدريسي الفسقية بنفسه فيكون وصفه نتاج مزيج من المعلومات المتفرقة التي حصل عليها وإذن يجب التعامل مع هذا الوصف بكثير من التحفظ» (33).

وفي أواخر القرن الثاني عشر نجد في كتاب «الاستبصار» (•) الذي ألّف حوالي 587هـ/ 1191م، معلومات حول المنشآت المائيّة بالقيروان لا تبعد عن تلك التي أمدّنا بها البكري إلاّ أنّه يركّز على وجود فترتين لإنجاز هذه المنشآت: فترة البناءات التي بدأت في خلافة هشام بن عبد الملك بن مروان وفترة الأشغال الأغلبية، وبالذات إنجازات أبي إبراهيم أحمد. وفي محاولته لوصف الفسقية، يعطي صاحب كتاب «الاستبصار»، شأن البكري، الأجزاء الثلاثة التي تتكوّن منها الفسقية والجزء الأوّل هو حوض دائريّ للتنقية قطره خمس وثلاثون مترا، وهو الماجل اللطيف في وصف البكري، والجزء الثاني هو حوض ملاصق لخزن الماء قطره مائة وثمان وعشرون مترا تتوسّطه قبّة صغيرة، وهو الماجل الكبير عند البكري، والجزء الثالث، جنوب الماجل، هو الأقباء الطويلة أو مواجل الصرف» (34). ويرى سولينياك أنّ صاحب هذا المصنف وقع في نفس الخطإ الذي وقع فيه البكري بخصوص دائرية شكل الفسقية مع أنّه حاول إعطاء قياسات العناصر المكوّنة لهذا المعلم. وقد بيّن سولينياك في دراسته، أنّ المعلم ليس دائريا بل متعدّد الأضلاع، له أربع وستون ضلعا، إذ يصعب إنجاز دائرة بمثل ذلك الحجم (35). ويؤكد صاحب الاستبصار ما ذهب إليه البكري من أنّ الفسقية تزوّد بصفة رئيسية بمياه أو بسيلان مياه الأودية وبصفة ثانوية بمياه الأمطار. وفي حديثه يبيّن مؤلّف الاستبصار أنّ الوادي الذي يموّن مواجل القيروان لا يجري إلاّ في الشتاء بحسب نزول الأمطار ويضيف أنّه بطريقة التعبئة التّدريجية هذه ترصد المدينة للصّيف مخزون ماء بارد وعذب وممتع لغزارة كمياته (36). وأشار النويري (1278-1332م) أيضا في كتابه «نهاية الأرب» إلى فسقية الأغالبة بصفة خاطفة فقال: «لأبي إبراهيم آثار عظيمة في المباني بإفريقية، فمن ذلك بنيان المأجل الكبير بباب تونس، وهو بمعنى الصّهريج عندنا» (37).

أمّا الجغرافي أبو الفداء (1273-1331م) فقد ذكر من ناحيته، بصفة عابرة أيضا، أن سكان القيروان كانوا يشربون ماء الآبار وكذلك ماء المطر الذي يخزن، في فصل الشتاء، في أحواض كبيرة تسمّى ماجلا، وأنّ لهم تحت تصرّفهم المياه المالحة لواد يجري جنوب المدينة وشرب أهلها من الآبار وليس لها ماء جار وهي في الوطأة. قال في العزيزي ومدينة القيروان أجلّ مدن المغرب... وشرب أهلها من ماء المطر يجتمع لها في الشتاء في برك عظام تسمّى المواجل ولهم واد في قبلة المدينة يأتي فيه ماء مالح يستعمله الناس فيما يحتاجونه» (38). وفي أواخر القرن الثاني عشر، يعدّد بن عذاري في كتابه «البيان المغرب» بعد التّنويه بمآثر

أبي إبراهيم أحمد بن الأغلب، في تدرّج زمني إنجازات هذا الأمير:

- 245 هـ/ 859م، رصد مبالغ جسيمة لحفر المواجل وبناء الجوامع وتشييد القناطر.

- 246 هـ/ 860م، إتمام الماجل الكبير قرب باب تونس.

- 248 هـ/ 862م، كمال بناء الماجل الكبير.

وفي القرن الخامس عشر، نجد في كتاب ابن ناجي «معالم الايمان» معلومات هامّة حول شخصية أبي إبراهيم أحمد وسياسته في ميدان العمارة. والكتاب يمدّنا أيضا بتكلفة بناء مواجل باب تونس التي ارتفعت إلى 300.000 دينار وكيفية عمل هذه المواجل واستغلالها (39).

وحول التكلفة التقديرية لبناء فسقية الأغالبة، يفيدنا ابن الأبار أنها فاقت الضّريبة التي كانت تدفعها الدّولة الأغلبية للدّولة العباسية (40). تحدّث كل من المالكي والدباغ والمؤرخ القيرواني أبي بكر التجيبي عن زلّة صدرت عن الأمير أبي إبراهيم أحمد في أحد قصوره بالعباسية وكان من ضمن كفاراتها بناء هذه المصانع المائية. وفي روايته لهذا الحدث قال التجيبي: «كان أبو إبراهيم أحمد بن محمد أجمل بني الأغلب صورة، وكان له شعرة طويلة، فكان إذا جلس في قصره مع الجواري للشراب والغناء، نظمت شعرته بالجوهر المصنف، ويجعل فوقها التاج المكلل بالدر والياقوت الأحمر. وكذلك يفعل جواريه. فنظر ذات ليلة إلى وجهه في المرآة فتكلم بكلمة كفر. فلمّا أفاق أخبربما حصل منه فندم وأمر برأسه فحلق شعرته وتاب، وجدّ في طلب القاضي سليمان بن عمران والعلماء فاستفتاهم في التوبة، وأمر بإخراج أموال جسيمة من بيت المال بنى بها المساجد والجسور والأسوار والرباطات ومصانع الماء وما إلى ذلك من المشروعات» (41).

**طاقة استيعاب فسقية الأغالبة:**

بيّن سولينياك أنّ مجمع الثلاث أحواض التي بنيت بأمر الأمير أبي إبراهيم أحمد يكفل خزن كميات هامّة من المياه وأنّ صلابة البناء كانت تؤمّن بلوغ أقصى هذه الكميات. حيث كانت الفسقية تتّسع لاستيعاب 4119 مترا مكعبا والماجل 57.764 مترا مكعبا بينما تستوعب مواجل الغرف 917 مترا مكعبا. وبالتالي يرتفع المجموع إلى 62.800 مترا مكعبا وهي كميات مرتفعة(42). ولا يمكن لجرّ مياه بئر عدين وحدها أن تفي بالكميات اللازمة لملء الفسقية وفي نفس الوقت تعويض مقدار المياه المغروفة لحاجيات الأهالي اليومية المتراوحة بين 2000 و3000 مترا مكعبا يوميا، والمياه المتبخرة. لذلك استوجب خزن جزء من فيض شعاب واد مرق الليل للحفاظ على ارتفاع مستوى الماء لأقصى درجة ممكنة في العناصر الثلاثة المتصلة ببعضها.

**فسقية الصيد:**

يرى سولينياك أن نصّ ابن عذاري (ق XIII) يوحي بأن أبا إبراهيم أحمد لم يبادر للتكفير عن معصيته ببناء مواجل باب تونس بل حفر مواجل أخرى لا تمتّ بصلة إلى فسقية الأغالبة. وتحدث صاحب الاستبصار كذلك عن وجود مواجل أخرى غير مجمع فسقية الأغالبة. وقبلهما وصف الإدريسي، في القرن XII، فسقية كبيرة مربّعة بالقيروان يبلغ قياس كل جهة من جهاتها مائتي ذراع. وبناء على هذا فقد وجدت في القيروان منشآت مائية غير فسقية الأغالبة. ويلاحظ سولينياك أنّ القياسات التي قدمها الإدريسي تتلاءم تماما مع فسقية الصيد التي توجد بالشمال الشرقي للقيروان على بعد ستمائة وأربعين مترا جنوب فسقية أبي إبراهيم أحمد. ويحدّد سولينياك مقاسات هذه الفسقية بأنّ طول الضلع سبع وسبعون مترا ونصف، وهو ما يعادل المائتي ذراع الأغلبية أمّا عمقها فيساوي سبعة أمتار وتسعون سنتمترا (43).

وهذه الفسقية كانت هي الأخرى تزوّد من شعاب واد مرق الليل. من هنا نلاحظ أنّ أمراء بني الأغلب أدركوا منذ البداية أنّ المصانع المائية ضرورية ضرورة حيوية لصقع معطّش في الصّيف، غريق في الخريف بسبب تهاطل الأمطار وغور السيول، فاتّجهوا على حدّ تعبير ح. ح، عبد الوهاب بهمة لا تعرف الكلل ولا يعتريها الفتور إلى حل هذه المشاكل(44).

## المنشآت الأغلبيّة بضاحية القيروان

### القصر القديـــم : العباسية :

اختط إبراهيم بن الأغلب بن سالم بن عقال بن خفاجة التميمي، الملقب بإبراهيم الأوّل مؤسّس الدّولة الأغلبية سنة 184هـ/ 800م، مدينة جديدة أطلق عليها اسم العباسية ليبدي ولاءه للخليفة العباسي الذي كان يدفع له الضّرائب. وابتنى إبراهيم الأول قصرا على بعد ثلاثة أميال جنوبيّ المدينة وهو أبعد بقليل من قصر الماء الذي أنشأه أسلافه. وقد أسمى إبراهيم الأول قصره هذا «القصر الأبيض» وسكنه سنة 185هـ/ 801م، وأسماه كل من ابن الأبار في «الحلة السيراء» وأبو العرب في «طبقات علماء إفريقيّة» قصر إبراهيم بن أحمد بن الأغلب. ولكن التّسمية الغالبة عليه والتي بقيت له هي «القصر القديم» وقد أعطي هذه التسمية بعد أن أسّست حوله مدينة العباسية وإقامة الرّصافة لتمييزه عن البناءات المحدثة. وقد سكن الأمراء الأغالبة مدينة القصر القديم لمدة 76 سنة أي من 801م إلى 877م. وبعد انتقالهم لرقادة ظل الموالي يسكنون العباسية وقد أكّد ابن الأثير أنّها ظلت آهلة بالسكّان في أوائل القرن العاشر ولم تهجر إلاّ في القرن الحادي عشر.

ويبيّن سولينياك أنّ المعلومات تعوزنا حول كيفية تزوّد العباسية بالماء وأنّ المؤرخين العرب السّالف ذكرهم لم يتعرضوا لمسألة المياه على الأقل بالنّسبة إلى الخمس والخمسين سنة الأولى التي أقام فيها الأمراء الأغالبة في هذه المدينة. لذا تحتم قبول فرضية، أن طوال تلك الفترة، كانت المدينة تموّن من الآبار والأودية المجاورة التي كانت مياهها تجمع في أحواض كبيرة. وبصفة عامّة، يذكر البكري أنّه يلاحظ وجود عدّة مواجل ينقل منها الماء إلى القيروان زمن الحرّ الشديد عندما تنضب مياه خزانات هذه المدينة (45) «فأمّا مدينة القصر القديم... وفيها مواجل للماء، وإذا قحطت القيروان وفقد الماء في مواجلها نقلوا الماء من مدينة القصر» (46). وبالعودة إلى فترة إمارة أبي إبراهيم أحمد، باني فسقية الأغالبة، يمكن الحصول على معلومة معبرة، ذاك أنّه لفرط ولعه بإنجاز المصانع المائية العائدة بالفائدة على الصّالح العامّ، «كان آخر ما عمل المأجل الذي بالقصر القديم. فلمّا فرغ اعتلّ أبو إبراهيم فكان يسأل: هل دخله الماء، إلى أن دخله، فعرفوه فسرّ به وأمرهم أن يأتوه بكأس مملوءة منه، فشربها وقال: «الحمد لله الذي لم أمت حتى كمل أمره». ثم مات إثر ذلك»(47). وهذا النصّ يعتبر قرينة قيّمة لما يخصّ تاريخ المنشآت المائية بالعباسية. وفي حديثه عن العباسية وعن إنجازات إبراهيم بن الأغلب بها ذكر ح. ح، عبد الوهاب: «وحفر آبارا عميقة وبنى صهريجا للماء الصّالح للشراب... ولم يبق اليوم من معالم العباسية أو «القصر القديم» سوى صهريج ضخم للماء، فسقية خارج سور المدينة وربوة في مهد وادي زرود»(48).

### رقـــــادة :

تولّى إبراهيم أحمد بن محمد بن الأغلب الإمارة سنة 261هـ/ 874م، وأقام بالعباسية مدة سنتين شعر علي إثرها بالحاجة إلى تشييد مدينته الخاصّة. فاختطّ مدينة رقّادة سنة 263هـ/ 876م. وفي شهر صفر من هذه السنة ابتدأ إبراهيم الثاني بناء أوّل قصر والذي أسماه قصر الفتح وانتقل إليه سنة 264هـ. وقد أورد ابن الأبار في الحلة السيراء

أهمّ ما جاء حول البناءات برقادة. ولئن سكت هذا المؤرّخ في مصنّفه عن قصر الفتح وقصر الصّحن فإنه ذكر كل القصور الأخرى التي شيدت برقادة والمنشآت المائية المصاحبة لها. ومن هذه القصور ذكر قصر بغداد والمختار. وقد اتبع إبراهيم الثاني سُنَّةَ أسلافه، «فساق الماء إلى ربيبته رقادة في قناة مشتقّة من حنايا «القيروان» فكان الماء يجري إلى المدينة النّاشئة من مسافة ثمانين كيلومتر أو تزيد، واتخذ لخزن الماء صهاريج فساحا بناها بالحجارة المنحوتة كهيئة الصناديق على غرار الصهاريج الرومانية المتينة»(49).

وتواصلت توسيعات المدينة وتجميلاتها في عهد زيادة الله الثالث، آخر أمراء بني الأغلب. فبعد أن تركت رقادة بتكرّر من طرف إبراهيم الثاني وبعده عبد الله الثاني، من 894م إلى 902م، لأسباب سياسية تطلبت المدينة إصلاحات هامّة حين عاد زيادة الله الثالث ليسكنها سنة 294هـ/ 906-907م، فأقيمت الحنايا من جديد ووقع تمديدها لتصل إلى 24040 ذراع على حد ذكر البكري(50). وبعدها التفت زيادة الله الثالث للبناءات الفخمة. وقد ذكر ابن الأبار أنّه «بنى فسقية طولها خمسمائة ذراع وعرضها أربعمائة يصلها الماء عبر قنوات»(51). وأسمى هذه الفسقية «البحر» وأقام حولها قصر البحر وقصر العروس وكان ذا أربع طوابق. وقد بلغت تكلفة هذا المجمع 232.000 دينارا.

وحول هذه الفسقية قال ح. ح، عبد الوهاب: «وابتنى زيادة الله الثالث لنفسه قصرا سمّاه «قصر البحر» في وسط بستان مترامي الأرجاء وفي جانب منه صهريج للماء طوله خمسمائة ذراع -نحو 225 مترا- وعرضه أربعمائة ذراعا ينهمر إليه الماء بساقية، فلذلك سمّي قصر البحر»(52). وفي دراسته حول المعالم المائية في العصر الوسيط يذكر الأستاذ فوزي محفوظ هذه الفسقية ويعطي أكثر تفاصيل حول شكلها وأبعادها: «هذا المعلم، لضخامته حاد عن المستطيل وأخذ شكل المربع ويبلغ أقصى طوله 180م، وأقصى عرضه 90م، وهو محفور في الأرض بعمق 3م وتدعمه من الداخل أكتاف نصف دائرية وطليت جدرانه بملاط خزفي»(53). هكذا وجّه زيادة الله الثالث اهتمامه في مدّة حكمه القصيرة (290هـ-296-هـ/ 903م-909م) إلى إنشاء معالم رقادة فزاد فيها قصورا فاخرة ومنشآت أخرى نافعة للصالح العام شأن الصهاريج الضخمة لماء الشراب ولسقي الحدائق وجلب المياه العذبة في القنوات من مسافات بعيدة (54) فصارت رقادة في الصف الأول من مدائن إفريقية ممّا جعل عبيد الله المهدي يقول حين حلّ أنه: «رأى بإفريقية ثلاثة أشياء لم ير لها مثيلا بالمشرق من ضمنها «قصر الماء» الذي بناه زيادة الله.

وليس أدلّ على ما ترك زيادة الله الثالث من بساتين ومنشآت مائية من موقف عبيد الله ومن معه حين دخلوها كما تقدم وكما جاء في سرد ابن عذاري: «ثم تقدّم (عبيد الله) بإنزال عساكره حوالي مدينة رقادة، فدخلها وقارئ يقرأ بين يديه: «كم تركوا من جنات وعيون» إلى آخر السورة. ونزل بالقصر المعروف بقصر الصّحن»(55).



**عناية الأغالبة بالجسور والقناطر:**

من مزايا الأغالبة أنّهم اعتنوا بإصلاح التالف من القناطر القديمة وحافظوا بكل اهتمام على ما كان يوجد من هذه المنشآت ذات النّفع العام مدركين تمام الإدراك أنّ صيانة الجسور من صلب اهتمام الأمراء لما لها من دور في تسهيل العبور وضبط وتنظيم الفيضانات. لكنّ اهتمام بني الأغلب لم يقتصر على ترميم ما انثلم من قديم هذه المعالم بل التفتوا إلى إنشاء جسور وقناطر لا تقلّ إتقانا ومتانة ممّا كانت تشيده الدّولة الرّومانية في إفريقيّة لعبور الأنهار والأودية في المسالك: «وبنوا قناطر على مجاري سيول سريعة التيار» (56).

وقد أحصى حسن حسني عبد الوهاب نحو العشرة من القناطر57 التي أحدثها الأغالبة علما وأنّه شغل منصب مدير المعهد القومي للآثار من سنة 1957م إلى سنة 1962م، أي أنّه لم يكن من المتطفلين على الميدان.

ومن أشهر هذه القناطر تلك التي كانت خارج مدينة القيروان وهي من محدثات زيادة الله الأول الذي دامت دولته إحدى وعشرين سنة (201هـ-223هـ/ 816م837-م) وهي من مفاخر هذا الأمير وقد اهتمّ بالتشييد والتعمير وذكر أنه قال يوما لخاصته: «إنّي لأرجو رحمة الله وما أراني إلاّ أفوز بها إذ قدمت عليه يوم القيامة وقد عملت أربعة أشياء، بنيت المسجد الجامع بالقيروان وأنفقت عليه ستة وثمانين ألف دينار، وبنيت قنطرة باب أبي الربيع، وقصر المرابطين بسوسة، ووليت القضاء أحمد بن أبي محرز» (58). ولقد جدّد الأمير أبو إبراهيم أحمد بناء هذه القنطرة.

## الرّي في الدّولة الأغلبية:

ورث الأغالبة نظام ريّ شامل فحافظوا عليه وعملوا على صيانة الدواليب المائية القديمة التي تمت في العهود القرطاجنّية والرّومانية والبيزنطية وإصلاحها. وقد أثروا بدورهم هذا الموروث بإقامة قنوات ريّ مفتوحة (59) وإنشاء الدّواليب (60). وكانت هذه الدّواليب من أشهر وسائل رفع الماء من الآبار والأنهار وهي آلات مفتوحة تديرها العجول والبغال وأحيانا البقر وتستخدم فيها الحبال والبكرات والقواديس المصنوعة من الجلد (61). وكان الأغالبة لا يألون جهدا في العناية بالأراضي الزراعية، فأنشأوا الجسور لتوفير مياه الرّي للأراضي التي يتعذر وصول الماء إليها. وأقاموا عدّة قناطر، وكانوا أحيانا يشرفون بأنفسهم على هذه الإنجازات. وبذلك تيسّر ريّ الأراضي التي كانت تزرع بكل عناية، فقد عمل الأمراء على تشجيع الزراعة حتى يقوى الدّخل القومي وتنمو حصيلة الضرائب التي كانت تعود في معظمها إلى الإنتاج الزراعي. وما من شك في أنّ القطاع الزراعي قد ركد في بعض الفترات أو اختل ازدهاره، إلاّ أنّ ذلك يعود إلى ظواهر طبيعية لا يمكن السيطرة عليها، مثل حدوث فيضانات لا يمكن ضبطها. ويعدّ عنصر الماء من العوامل الأساسية، إلى جانب استتباب الأمن، التي ساهمت في ازدهار البلاد في الفترة الأغلبية. وقد وضع أمراء بني الأغلب سياسة مائية رشيدة حيث اهتموا باستغلال المياه وكيفية توزيعها وقد بلغ اهتمامهم بهذا القطاع الحيويّ حدّ «تكوين إدارة قارة لهذا الغرض يديرها موظّف سام عُيِّنَ للنظر في هذه المسألة هو «صاحب المياه» (62). ولعلّ هذه الإدارة والوظيفة هي ذاتها التي كانت تسمّى لدى العباسيين «ديوان الأقرحة للإشراف على الري والقنوات» (63) بينما يرجح ح. ح، عبد الوهاب أنّ صاحب المياه مكلف بتسيير كل المتعلقات بالمياه سواء كانت مياه شرب أو مياه ريّ زراعيّ. وقد أدرك الأغالبة مدى الحاجة لسنّ منهج حكيم للري خاصّة في الوسط الذي لا يعوز اقتصادها الزراعي سوى تقلص التساقطات وندرة العيون فوجهوا عنايتهم خاصة إلى تلك الجهات التي لا تنزل فيها الأمطار بكميات كافية تخوّل القيام ببعض الزراعات مثل جهات القيروان والساحل والسواسي وصفاقس وقمودة فاجتلبوا الماء من ينابيعه، وإن بعدت عن الحواضر، عن طريق القنوات أو المجالب أو الحنايا (64). ويخصّ ح. ح، عبد الوهاب بالذكر الأمير أحمد سادس أمراء الأغالبة، لكثرة ما أنجزه من الفسقيات وقنوات جلب المياه في جهات مختلفة من إفريقية. ثمّ إنه يشير إلى التّوزيع المحكم والعادل للمياه بين مختلف الجهات، والذي كان في نفس الوقت متماشيا والتعاليم الإسلامية وكذلك العادات العربية. وكيفية تمكين حسن التوزيع من تحقيق أحسن النسب في أرباح المنتوج الزراعي. ويستنتج ح. ح، عبد الوهاب «أنّ الأغالبة أحبوا الماء، وعرفوا كيف يجمعونه ويوزعونه لأغراض

مادية وإنسانية في نفس الوقت» (65). ويؤيد هذا الرأي أحمد بن عامر: «وفي الميدان الفلاحي، عملت الدولة الأغلبية على إحياء البادية واهتمت بالري، ونشطت في تعميم وسائل الإرواء وإقامة الجهاز المائي وإنشاء الفسقيات» (66).

## المنشآت الفاطمية بالقيروان :

كانت فترة الخلافة الفاطمية، عقب الدولة الأغلبية، بإفريقية قصيرة ولم تتجاوز الثلاثة وستين سنة، من 909م إلى 972م. وقد نهج الخلفاء الفاطميون نهج الأغالبة في الإقامة خارج العاصمة القيروان حيث اتخذ أبو إبراهيم أحمد القصر القديم والعباسية مقرا لإقامته، ثم أسّس إبراهيم الثاني مدينة رقادة وذلك «لانشراح البرية وفوائد الانفراد والتخوّف من القلاقل والثورات الداخلية» (67). ولم يقض عبيد الله المهدي كذلك في رقادة سوى إحدى عشرة سنة، من فترة حكمه التي دامت خمسا وعشرين سنة، لينتقل نهائيا إلى عاصمته المهدية سنة 308هـ/ 920م، وأقام بعده بالمهدية القائم بأمر الله من سنة 322هـ/ 934م إلى سنة 334هـ/ 946م، في حين لم يقم الخليفة الفاطمي الثالث المنصور بها سوى أربع سنوات أي إلى حدود سنة 337هـ/ 948م، لينقل بعدها مقر الخلافة، على نصف ميل من القيروان، إلى مدينة «صبرة» التي تسمّى أيضا «المنصورية». واتّخذ المعز لدين الله آخر الخلفاء الفاطميين بإفريقيّة صبرة مسكنا ومقرّا للحكومة منذ توليه الخلافة سنة 341هـ/ 953م، إلى أن رحل نهائيا إلى مصر سنة 361هـ/ 972م. ومجمل القول هنا، إن الفاطميين خلال الثلاثة وستين سنة من حكمهم بإفريقية لم يقيموا في جوار القيروان سوى خمس وثلاثين سنة، في فترتين منفصلتين، دامت الأولى إحدى عشرة سنة برقادة، والثانية أربعا وعشرين سنة قضوها بالمهدية. لذلك لم تحظ مدينة القيروان طوال فترة حكم الفاطميين بإنجازات مائية جديدة حيث اقتصرت عنايتهم على مجرد أشغال صيانة وترميم لمنشآت الأغالبة. وكانت هذه التحسينات أو التجديدات في الغالب مرتبطة بمقتضيات التجهيزات المائية بمدينة صبرة (68) (•).

## المنشآت الفاطميّة بالمنصورية صبرة :

أدرك الفاطميون منذ البدء قيمة الماء وتوارثوا فكرة حسن استعماله والحفاظ عليه ويمكن استشفاف هذا من الخبر الذي نقله القاضي النعمان عن المعز لدين الله الفاطمي: «سمعت المنصور صلوات الله عليه يقول: حضرت مائدة المهدي عليه السلام ومعي من ولده وولد ولده القائم أبي، صبيان جماعة، وجارية واقفة بالماء على المائدة. فقالت لأحدهم: أتريد الماء؟ قال: لا. فغضب المهدي لذلك غضبا شديدا، وقال: لولا حرمة الطعام لعاقبتكم جميعا عقوبة شديدة، وقال للجارية: ما حملك على أن تعرضي الماء عليه ولم يستسقك؟ وقال للصبيّ: وما عليك أن تشرب شيئا وإن لم يكن لك حاجة؟ الماء أكرم وأشرف من أن يعرض على من لم يسأله وأن يعرض على أحد فيرده. قال المنصور بالله: فلم أعلم معنى ذلك يومئذ لما كنت عليه من الحداثة وصغر السنّ» (69). نلاحظ أنّ هذه الحادثة موجزة ولكنها حبلى بالمعاني: فإن كان جزاء من يعرض الماء دون موجب أو من يرفض شربه العقاب الشديد فكيف تكون حال من يهدره أو يسيء استغلال كمياته الوافرة. والنصّ يبين كيف يحرص كل من الخلفاء على ترسيخ قيمة الماء التي تداولت من المهدي إلى أحفاده ومن ضمنهم المنصور ثم إلى المعزّ الذي يمعن في ترسيخها بواسطة الرواية. ويبيّن نصّ القاضي أبي حنيفة النعمان، حول السياسة المائية، التي اتبعها الخلفاء الفاطميون بالقيروان، أنّ القائم بأمر الله أبو القاسم محمد (334هـ/ 945م-341هـ/ 952م)، ثاني هؤلاء الخلفاء هو أوّل من أولى عنايته لصبرة ولئن واصل الإقامة بالمهدية. وقد درس القائم مشروع ربط القيروان بعين أيوب

بواسطة قناة ولكنّ النصّ لم يذكر صريحا أنّ هذه القناة كانت ستمرّ بصبرة. ولكنّه ذكر أنّ القائم تخلّى عن هذا المشروع لسببين الأوّل اندلاع ثورة أبي يزيد: «وقد كان القائم ابتدأ العمل فيه على أن يجريه إلى مدينة القيروان، ثم جاءت الفتنة فقطعت ذلك» (70). والسّبب الثاني كان غلاء التكلفة: «قال المعز: قد هوّل مثل هذا التهويل على القائم وقيل له: والله لو جعلت في ساقية من زجاج ما جرت» (71). وفي تلك الفترة لم تكن صبرة سوى ربض للقيروان وحسب المقدسي: «صبرة بناها الفاطمي أوّل ما ملك الإقليم واشتقّ اسمها من صبر عسكره في الحرب» (72). ويعني هنا المعركة الطويلة التي خاضها المنصور بالله ثالث الخلفاء الفاطميين ضد أبي يزيد مخلد بن كيداد الملقب بصاحب الحمار، وقد أراد الخليفة بهذه التسمية ترسيخ ذكرى الصبر الطويل الذي أبداه جنده طوال هذه المعركة وهذا الربض، قد يكون المقر الرسمي للعمليات العسكرية للفاطميين.

ولما هُزِمَ أبو يزيد سنة 337هـ/ 948م، تلقّب الخليفة إسماعيل بن القائم بالمنصور. وأخذ بعين الاعتبار كل سلبيات مدينة المهدية وقرّر الاقتراب من القيروان. كذلك كان موقف القيروانيين الصادق وموالاتهم له في حربه ضد صاحب الحمار أحد أسباب هذا الاقتراب. ويفيد سولينياك، حسب معلومة لم تنشر، حصل عليها بفضل ح. ح، عبد الوهاب، أنّ المنصور ذهب إلى التنازل عن بعض نظريات المذهب الشيعي التي كان ينادي بها ويدافع عنها وكان من شأنها أن تتسبب في تفرقة بينه وبين أهل القيروان (73). وبخصوص مدينة صبرة ومؤسسها وتسميتها ووظيفتها قال ح. ح، عبد الوهاب: «ومدينة صبرة متّصلة بالقيروان، بناها إسماعيل المنصور سنة 337هـ وأعطاها اسمه وهي لذلك تسمّى أيضا المنصورية. تقع على نصف ميل من القيروان» (74) «وهي منزل الولاة إلى حين خرابها» (75). وبالفعل ظلت المنصورية- صبرة، مقر حكومة الخليفتين الفاطميين الآخرين وخلفائهم الزيريين.

وكان استقرار المنصور بها حافزا على مواصلة حركة التعمير وقد تأثرت عمارة العاصمة الجديدة بالعمارة العباسية ببغداد. وحول شكل صبرة كتب المقدسي: «وهي مدورة مثل الكأس لا ترى مثلها ودار السلطان وسطها على عمل مدينة السلام» (76). وذكر سولينياك أن المنصور اعتزم حفر نهر اصطناعي حول هذا القصر وبناء قصر ثان بوسط هذا النهر يتم ربطه بالقصر الأول بواسطة سدّ (77) ومن هنا طرحت مسألة تعبئة هذا النهر الذي خال المنصور أنه بإمكانه حلها بتحقيق المشروع القديم الذي أقامه القائم بأمر الله والذي يرتكز على جر المياه وإنشاء قناة تجر مياه عين أيوب البعيدة. ولكن هذه المحاولة، كسابقتها، منيت بالفشل لسببين ذكرهما القاضي النعمان، الأوّل تجهّم الإنجاز على المنصور: «وهمّ المنصور بذلك فهوّل عليه أمره» (78) والثاني شدّة غلاء التكلفة كما ورد في قول المعزّ: «وقيل للمنصور: يحتاج أن ينفق فوق مائة ألف دينار، ثم الله أعلم هل يصح جريها أو لا. وكان ذلك سبب تركها» (79). وقد ذكر ياقوت الحموي، في أوائل القرن الثالث عشر، أنّ إنجازات المنصور الهيدروليكية اقتصرت آنذاك على حفر عدد من الآبار (80) ويعود الفضل للخليفة الفاطمي الرّابع، المعزّ لدين الله الفاطمي، في حلّ المشكل الوظيفي والتكميلي لتموين مدينة صبرة، وفي نفس الوقت مدينة القيروان، بالماء. والقيروان ارتبطت ارتباطا وثيقا بالمنصورية-صبرة. فمشروع القائم الذي حقّقه وأنجزه المعزّ جعل تموين القيروان يخضع للعاصمة الجديدة صبرة وذلك لأنّ المنشآت الأساسية كانت مربوطة بمنشآت المنصورية.

**نهر عين أيوب:**

قال القاضي النعمان: «واعتزم المعز لدين الله على

إجراء نهر عين أيوب إلى المنصورية» (81) بهذا أعلن المعزّ التحدي وقرر تحقيق المشروع الكبير لقناة جر مياه عين أيوب المنيعة، على حدّ تعبير ابن حمّاد، الذي عدل عنه سلفاه القائم والمنصور لما هوّل لهما من شأن إنجازه وفرط غلاء تكلفته. وقبل بدء الأشغال قام المعزّ برحلة لدراسة كلّ الساحل ومدينة تونس، حيث أجرى بحثا معمقا حول ظروف بناء الحنايا الشهيرة التي بنيت في عهد الإمبراطور هادريان وكيفية تشغيلها، وقد موّنت هذه الحنايا قرطاجنّة الرّومانية وبعدها قرطاجنة الفاطمية. وبعد حصوله على المعلومات والجزئيات المطلوبة ارتأى أنّه من الممكن إنجاز مشروع القائم. وعند عودته إلى المنصورية اجتمع بحاشيته وقال: «والله لقد صرت إلى ناحية تونس ومالي نظر إلاّ إلى ذلك الماء وكيف ينتهي جريه إلى المنصورية، فلقد رأيته ممكنا، وإني لأرجو، إذا أعاننا الله على هذه القناة وأوصلها، أن أجريه بعونه وتأييده وتوفيقه. وما يتعاظم من مرام مثل هذه الأعمال إلاّ أن يكون الأجل يقطع دونها فيأتي بعد من رام ذلك وابتدأه من أهل العجز من يقعد عنه فينسب مبتدئ ذلك إلى تعاطي ما لا يقوم به والهمّ بما لا يتهيأ له، فينتقصه بذلك، والنقص أولى بمن قال ذلك فيه ونسبه إليه» (82). هكذا كان المعزّ يحث على السّعي الدؤوب لإنشاء المعالم المائية ومضاعفة عددها قدر الإمكان وهو يرى أن حلول المنية وحده يحول دون ذوي الهمم وإتمام هذه المشاريع لأنها من أرقى ما تصبو إليه النفس وهو يرى في مجرّد البدء والمحاولة عبرة وأنّ النقص كل النقص إنما يعود إلى من يتخاذل عن رفع المشعل والمضي قدما بما أنجزه الأسلاف وإلى من شكك في علوّ هممهم ومطامحهم.

وذكر القاضي النعمان أنّ البعض ممن حضر مجلس المعزّ استهال الإنجاز فقال المعزّ: «قد هول مثل هذا التأويل على القائم... لا والله لا أتركها ولو أنفقت فيها أضعاف ما قيل. والله لو علمت أن الزجاجين يستطيعون لنا بيتا من الزجاج لأمرت بعملها ولأجريتها فيها، ليعلم من يهول ذلك أنه لا يهولني ولا أستعظمه وإنما تهيأ ما تهيأ لمن تقدم من ملوك الأرض من مثل هذه الأعمال، بالعزم عليها والحزم فيها» (83). وبدأ المعز بالعمل في مشروع إجراء نهر عين أيوب إلى المنصورية أول يوم من المحرم سنة 348هـ/ 959م، «وأمر بأن يجري قناة تبنى بالجير تأخذ في إسناد جبال وتمر على أودية وأوطئة يحتاج فيها إلى آزاج يجري الماء من فوقها» (84) وذلك على امتداد ثلاثة وسبعين ألف ذراع وهي المسافة التي قيست ما بين المكان الذي بلغ به القائم إلى المنصورية ويحدده سولينياك بسبع وثلاثين كيلومترا (85). وفي حديثه عن العمارة الفاطمية وخصوصياتها، تعرض الأستاذ إبراهيم شبوح إلى الحنايا المنطلقة من عين أيوب والتي سميت وقتها بالنهر المعزّي وبين أنّ أسلوب بنائها يشير إلى التأثر المباشر بالحنايا الرومانية لنقل مياه جبل زغوان إلى قرطاجنة، وقد وقف عليها المعزّ وأعجب بها وفكر في إصلاحها: «ثم ذكر ماء جبل زغوان الذي كان يجري في قناة قرطاجنة فقال: أمّا والله لو كان لنا هناك ما نستقي به لأصلحت تلك القناة ولأجريته فيها. وإن كان الناس يتعاظمون أمرها ويرون أن أحدا لا يقدر على ذلك، فليت شعري كيف جاز ذلك عندهم لمن تقدم ولا يجوز لمن تأخر!؟» (86). ويلاحظ الأستاذ شبوح حول أسلوب بناء هذه القناة أنها تقام عند المنخفضات أو مجاري الأنهار مرتكزة على قواعد من أحجار منحوتة، وعلى أكتاف أو دعائم عريضة قطاعها مستطيل، حتى يسمح الفراغ المفتوح بين تلك الدعائم المعقودة من جريان مياه السهول. وتستخدم الأحجار الكبيرة المنحوتة في الزوايا، بينما يستعمل الحجر المختلف الأحجام في الأجزاء الأخرى. وفي المناطق المرتفعة يحفر للقناة لكي تمرّ في مستوى جريانها الأول وعندما تبرز

أحيانا تكون محمولة على عقد موسع لحمايتها من الانجراف (87).

ويمدح القاضي النعمان إنجاز المعزّ ويصنفه ضمن عجيب البناءات والمعالم الفنية: «وذكر المعزّ لدين الله يوما بناء لبعض الأولين وما فيه من العجائب، فذكر بعض من حضر، بناء المعز وما هيأه الله عزّ وجلّ من بناء النهر المعزّي وإجرائه في القناة العجيبة المرصوصة بالحجر والجيرة المبنية به العجيبة البناء مسيرة يوم» (88). وأشار ابن حماد في كتابه، «من أخبار ملوك بني عباد» إلى مبتنيات المعزّ بالمنصورية إلى النهر المعزّي: «وبنى قناطر ساق الماء عليها» (89).

ويذكر الإدريسي غزارة الماء بالمنصورية مبينا أنّ حفر الآبار لم يكن من مشمولات السلطة الحاكمة فحسب، بل كان أيضا من مشاغل السكان أنفسهم: «وكان فيها أيام عمارتها ثلاثمائة حمّام وأكثرها للديار وباقيها مبرز للناس عامة» (90).

### بركة قصر البحر:

تحدث القاضي النعمان عن قصر البحر وعن إرضاء المعزّ لدين الله لرغباته في إنجازه: «وسمعت المعزّ يقول: لمّا أردت بناء القصر المعروف بقصر البحر واحتفار البحر فيه، وقفت في الموضع الذي أردت إحداث ذلك فيه وقسته... قلت: أردت أن ابتني ههنا قصرا وأحتفر في وسطه بحرا أجري فيه ماء ويكون في وسط الماء قصر» (91).

ثم في موضع آخر يصف القاضي النعمان، ممتدحا بناءات المعزّ، شموخ القصر وعظيم بنيانه وحول الحجر المستعمل في بنائه يوضح أنه مقطوع ومستجلب من الجبل وقد وقع نحته وحول تفرد المعزّ بفكرة بنائه في ذلك الموضع يشير بأنه: «لم يتهيأ لأحد من ملوك الدنيا الذين ملكوا الموضع أن يضعوا فيه حجرا على حجر» (92).

وتعدّ بركة قصر البحر هذا من المنشآت المائية المهمّة داخل المدينة ويعتبر الأستاذ إبراهيم شبوح أنّ هذه البركة تعدّ مثالا فريدا للتوفيق بين العلاقات المتناقضة بين الوظيفة والحجم ومادة البناء ويفيد أنها مستطيلة، أبعادها 170x65 مترا. وقد كشفت الأبحاث الأثرية عن حدود أضلاعها، عدا الضلع الجنوبي الشرقي الذي لم يضبط بصفة محددة، لانطماسه بوجود طريق يمر عليه نحو العباسية. ويرى الأستاذ إبراهيم شبوح أنّ هذا الأنموذج يعطي إضافة جديدة ذلك أن جدران البركة، كما يدل عليه الجزء المتماسك الذي رفع عنه النقاب في الضلع الجنوبي الغربي، مبنية بالطوب، بعرض أربعة أمتار، مغلفة بالآجر المحروق. وظهر أيضا على مستوى قاع البركة جزء محدب للالتحام، مغطى بملاط العزل المائي المتّخذ من الجير الممزوج بقطع الفخار الصغيرة (93). وتتصل بهذه البركة مجموعة الحنايا الباقية في طريق الشريشرة والمنطلقة من نهر عين أيوب.

### تخطيط المعزّ لمدّ قناة تربط المنصورية بالبحر:

ذكر القاضي النعمان أنّه رُفعَ للمعزّ شأن تضايق داري الصناعة بالمهدية ومدى اغتصاصها بالمراكب وما ينجم عنها من تعطيل حركة فأجاب: «لئن امتدّ بنا المقام ها هنا لنجرينّ البحر بحول الله وقوته إلينا في خليج حتى تكون مراكبنا تحطّ وتقلع بحضرتنا» (94) وفي هذا الصدد، وردت إشارة إلى شخصية أخرى، وبفضل هذه الشخصية، أمكننا أن نقرأ منذ القرن السادس الهجري (11م) عن الذين يكتبون حول طريقة استخراج الماء العذب من أعماق البحار وتجدر الإشارة هنا إلى التونسي(•) أبي الطيب عبد المؤمن بن محمد بن إبراهيم الكندي (ت 435 هـ/ 1044م) الذي مارس العلوم الصحيحة وارتأى إمكانية ربط القيروان بالبحر. وكان قد خطّط لإنشاء مرسى بحري في القيروان يجلب إليه الماء من

ساحل تونس. وقد وضع رسالة حول هذه الفكرة (95). وقد تحدث هادي روجي إدريس عن هذه الشخصية في كتابه تاريخ إفريقية في العهد الزيري في موضعين الأول في حديثه عن الحياة الفكرية بالقيروان (96) والثاني في حديثه عن مدينة القيروان حيث ذكر أن هذه المدينة كانت موضع اهتمام المعزّ بن باديس، إلى درجة التفكير في عهد هذا الأمير، في ربطها مباشرة بالبحر رغم أنه كان لها في مراسي الساحل الشرقي منافذ بحرية تسد حاجتها وتكفيها (97).

في النّهاية، تجدر الملاحظة أنّ الماء والمنشآت المائيّة بالقيروان وضواحيها في الفترة المدروسة لم تقف عند أغراض الشّرب والزّراعة والرّيّ وما يحتاجه الإنسان في الحياة اليوميّة فقط، بل استغلّت أيضا لأغراض ترفيهيّة فصارت أماكن فسحة ومنتزهات. ويجدر البحث في تلك الظّاهرة الحضاريّة الرّائعة التي تجلّت في البحيرات والمجاري المائيّة والمنشآت الهيدروليكيّة والنّظر في إمكان توظيفها كتراث بيئيّ للإسهام في تنمية الفعاليّة وفي تحقيق المنفعة.

## الهوامش والإحالات



(•) الجبل: جبل وسلات.

(•) البحيرة: المنخفض من الأرض، السهل الواسع المنبسط.

1) ابن يوسف، محمد الصغير، المشرع الملكي في سلطنة أولاد علي تركي، تقديم وتحقيق أحمد الطويلي، تونس، المطبعة العصريّة، 1998، ص106.

2) SOLIGNAC, Marcel, «Recherches sur les installations hydrauliques de Kairouan et des steppes tunisiennes du VII au XIéme siécle», dans Annales des Études Orientales, Alger, La typo-litho, 1952, f. x. p 12.

(•) جبل القرن: يفيد سولينياك، أنه يسمى بطن القرن وتشقه الطريق الرابطة بين القيروان وجلولة حوالي 12 كلم شمال-شرقي القيروان. انظر، سولينياك، المرجع نفسه.

3) المالكي، رياض النفوس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1983، ص 93.

4) ابن ناجي، معالم الايمان، ج 1، ص 113؛ عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، تونس، مكتبة المنار، 1972، ج 1، ص 46.

5) السويسي، صالح (الشريف القيرواني)، ملخص لتاريخ القيروان، د.م.، د.ن.، د.ت.، ص 8.

6) المرجع نفسه، ص 27.

7) سولينياك، م.، المرجع نفسه، ص 16.

(•) بئر أمّ عياض هي المسماة اليوم بئر تكفة، وهي خارج الجامع وتبعد عنه ب،15 مترا من ناحيته الشرقية. انظر: السويسي، صالح، المرجع نفسه، حاشية الصفحة نفسها.

8) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية، تونس، مكتبة المنار، 1972، ج 1، ص 48.

9) محفوظ، فوزي، «معالم المياه في العصر الوسيط»، المدار، عدد 1، 1993، ص 30.

10) سولينياك، المرجع نفسه، ص 1

11) ابن عبد الحكم، فتوح إفريقية والأندلس، ص 65؛ وسولينياك، المرجع نفسه، ص 20؛ وابن أبي الضياف، أحمد، إتحاف أهل الزمان، بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق محمّد شمّام، الدّار التونسية للنّشر، تونس، 1989، ج 1، ص 106.

12) Carte de la Tunisie du service Géographique de l'armée, feuille LXIII, Kairouan.

13) محفوظ، فوزي، المرجع نفسه، ص 30.

14) ابن أبي الضياف، المصدر نفسه، ج 1، ص 99.

15) سولينياك، المرجع نفسه، ص 21.

16) نفسه، ص 22.

17) الدينوري، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج 2، بيروت د.ت. ص 17.

18) البكري، أبو عبيد، المغرب في ذكر إفريقية والمغرب: وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، تحقيق دي سلان، مكتبة المثنّى، بغداد، 1857، ص 26.

19) ابن خرداذبة، أبو القاسم عبيد الله بن أحمد، المسالك والممالك، بريل، ليدن، 1989، ص 87؛ وسولينياك، المرجع نفسه، ص 25.

20) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 1، ص 57.

21) محفوظ، فوزي، المرجع نفسه، ص 34.

22) سولينياك، المرجع نفسه، ص 28.

23) حسن، محمد، الجغرافية التاريخية لإفريقية من القرن الأوّل إلى القرن التاسع فصول في تاريخ المواقع والمسالك والمجالات، دار الكتاب الجديد المتحدة، طرابلس، 203، ص 104.

24) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 1، ص 49-50.

25) سولينياك، المرجع نفسه، ص 33.

(•) هذا الموضوع تعرض له بعمق فوزي محفوظ في مقاله: معالم المياه في العصر الوسيط، ص 32-33، 34-، وكتابه MAHFOUDH, Faouzi, «Architecture et urbanisme en Ifriqiya médiévale», Tunis, C.P.U., 2003, p 92.

26) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن واضح الكاتب، كتاب البلدان، منشورات المطبعة الحيدريّة، النجف، د.ت.، ص 100.

27) IDRIS, Hady Roger, La Berbérie Orientale sous les Zirides: Xe-XIIe siècles, Paris, Adrien Maisonneuve, 1962, T. II. P 423.

28) المقدسي، أبو عبد الله محمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.، ص 225.

29) سولينياك، المرجع نفسه، ص 36.

(•) رجلا: يرى سولينياك أنه وقع خلط في بعض المصادر منها ترجمة De Slane لكتاب البكري وأن المقصود بـ«إحدى عشر رجلا» الدعائم أو الركائز وليس الرجال.

30) البكري، المغرب، ص 26.
31) البكري، المغرب، ص 26.
32) سولينياك، المرجع نفسه، ص 39.
33) الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحمّودي الحسني المعروف بالشريف الإدريسي، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، 1989، ج 1 ص110-111.
(•) مؤلف مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر سعد زغلول عبد الحميد، دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء، 1985.
34) سولينياك، المرجع نفسه، ص 40.
35) محفوظ، فوزي، معالم المياه في العصر الوسيط، ص 34.
36) سولينياك، المرجع نفسه، ص 40.
37) النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق حسين نصّار ومراجعة عبد العزيز الأهواني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1983، ج 24، ص 124.
38) أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن نور الدين علي بن جمال الدين محمود بن محمد بن عمر بن شاهنشاه بن أيوب، كتاب تقويم البلدان، اعتنى بتصحيحه وطبعه رينودوماك كوكين ديسلان، دار الطباعة السلطانيّة، باريس، 1840، ص 145.
39) سولينياك، المرجع نفسه، ص 43.
40) نفسه.
41) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 2، ص 182.
42) سولينياك، المرجع نفسه، ص 206.
43) سولينياك، المرجع نفسه، ص 209.
44) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 1، ص 68-69.
45) سولينياك، المرجع نفسه، ص 216.
46) البكري، المغرب، ص 28.
47) النويري، نهاية الأرب، ج 24، ص 124.
48) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 1، ص 358.
49) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 1، ص 363-364.
50) سولينياك، المرجع نفسه، ص 233.
51) سولينياك، المرجع نفسه، ص 234.
52) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 1، ص 377.
53) محفوظ، فوزي، معالم المياه في العصر الوسيط، ص 30.
54) ابن عامر، أحمد، تونس عبر التاريخ منذ أقدم العصور إلى إعلان الجمهوريّة، مكتبة النجاح، تونس، 1960، ص 124-125.
55) ابن عذاري المراكشي، كتاب البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، الجزء الأوّل، تاريخ إفريقية

والمغرب من الفتح إلى القرن الرابع الهجري، تحقيق ومراجعة ج.س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، د.ت.، ص 150.

56) مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص 121.

57) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 2، ص 80.

58) النويري، نهاية الأرب، ج 24، ص 115؛ المسعودي، أبو عبد الله محمد الباجي، الخلاصة النقية في أمراء إفريقية، ط 2، مطبعة بيكار، تونس، 1323هـ، ص 28.

59) بيرثون، ج. ب.، «الماء»، ترجمة مصطفى محمود سليمان، موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الشارقة، 1998، ج 28، ص 8944.

60) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 3، ص 319.

61) بيرثون، ج. ب.، المرجع نفسه، ج 28، ص 8940.

62) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 3، ص 319.

63) كحالة، عمر رضا، العلوم العملية في العصور الإسلامية، المطبعة التعاونيّة، دمشق، 1972، ص 213.

64) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 1، ص 363.

65) عبد الوهاب، ح. ح، ورقات، ج 3، ص 320.

66) ابن عامر، أحمد، تونس عبر التاريخ، ص 126.

67) عبد الوهاب، ح. ح، بساط العقيق في حضارة القيروان وشاعرها ابن رشيق، مكتبة المنار، تونس، 1970، ص 25.

68) سولينياك، المرجع نفسه، ص 48-259.

(•) الدولاب: الاسم الفارسي للآلة التي يسميها اليونان المنجنون

69) القاضي النعمان، أبو حنيفة، كتاب المجالس والمسايرات، تحقيق ابراهيم شبّوح، والحبيب الفقي، ومحمد اليعلاوي، المطبعة الرسميّة للجمهوريّة التونسيّة، تونس، 1978، ص 107-108

70) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 331.

71) نفسه.

72) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 226.

73) سولينياك، المرجع نفسه، ص 264.

74) عبد الوهاب، ح. ح، بساط العقيق، ص 28.

75) عبد الوهاب، ح. ح، خلاصة تاريخ تونس، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1983، ص 100.

76) المقدسي، المصدر نفسه، ص 226

77) سولينياك، المرجع نفسه، ص 265.

78) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 331.

79) القاضي النعمان، المصدر نفسه، س، ص 331.

80) سولينياك، المرجع نفسه، ص 265.

81) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 331.

82) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 332.

83) نفسه.

84) المصدر نفسه، ص 331.

85) سولينياك، المرجع نفسه، ص 267.

86) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 332.

87) شبوح، إبراهيم، «عمارة عواصم الخلفاء الفاطميين»، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1995، ص 141-142.

88) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 552.

89) ابن حماد، من أخبار ملوك بني عباد، ص 47؛ وسولينياك، المرجع نفسه، ص 267.

90) الإدريسي، المصدر نفسه، ص 111.

91) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 325-326.

92) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 552.

93) شبوح، إبراهيم، المرجع نفسه، ص 141 - 142.

94) القاضي النعمان، المصدر نفسه، ص 530.

(•) ذكر هادي روجي إدريس أنه فقيه وذكر عبد الهادي التازي أنه مهندس (والأولى لا تنفي الثانية حيث كان ولعا بالعلوم الصحيحة).

95) التازي، عبدالهادي، الماء والتغذية وتزايد السكان، أكادمية المملكة المغربية، الرباط، 1982، ص 20.

96) IDRISS, Roger, Hédi, La Berbérie orientale sous les Zirides, T. II. P 811

97) Ibid, p 412.

# التطـوّر المذهبيّ بالقيـروان
# إلى منتصف القـرن 5 هـ/ 11 م

نجم الدين الهنتاتي

عرفت القيروان في فترة الوسيط الأعلى اتجاهات ومذاهب دينية مختلفة مثل المذهب الإباضي والمذهب الإسماعيلي. إلا أن المذاهب التي تمكنت من الانتشار بها بتوسع هي المذهب الحنفي والمذهب المالكي، هذا إلى جانب حضور المذهب الشافعي. وحول المذاهب السنية الأربعة سيتركز حديثنا في هذا المقال.

## المذهب الحنبلي :

استنتجنا غيابه بالقيروان في الوسيط الأعلى، وذلك رغم تلك المحاولة التي قام بها أحد علماء الحنابلة لنشر مذهبه هناك. أتت تلك المحاولة في منتصف القرن 3هـ/ 9 م. ويعود رفض أهل إفريقية للمذهب الحنبلي إلى أسباب مختلفة نذكر منها:

- انشغال جل أهل إفريقية بالمذهب المالكي منذ النصف الثاني من القرن 3هـ/ 9 م، في حين أن المذهب الحنبلي لم يظهر ولـم يعـرف إلاّ بصفة متأخرة بالمقارنة مع المذاهب السنية الأخرى. إلاّ أن هذا التفسير وحده يبقى قليل الجدوى، إذ أن العراق مثلا -موطن المذهب الحنفي-، غلب عليه المذهب الحنبلي خلال القرن 4هـ/ 10م على الأقل بالنسبة إلى بغداد. - بغداد التي غلب عليها المذهب الحنبلي لا تقع على طريق رحلة المغاربة، لذلك تصبح إمكانية اطلاع الأفارقة على المذهب الحنبلي مستبعدة. وقد كان ابن خلدون استعمل هذا التفسير لتعليل انتشار المذهب المالكي بالمغرب، بما أن المدينة، الموطن الأصلي لهذا المذهب، كانت على طريق رحلة المغاربة (1). من جانب آخر، لم تعرف مصر، وهي تقع على طريق رحلة المغاربة، المذهب الحنبلي إلاّ بصفة متأخرة (2).

- ميل الحنابلة إلى المشاغبة باسم العمل بمبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (3)، دون الذهاب إلى أنهم كانوا من المعارضين. على أن تلك النزعة لا تتماشى ونوعية عقلية أهل إفريقية «المحافظة».

- معـاداة الحنابلـة للمذهب الأشعـري (4)، في حين أن المالكية مالوا منذ أواخر القرن 4 هـ/ 10م إلى ذلك المذهب.

- طبيعة المذهب الحنبلي. فهو المذهب الأكثر التصاقا بالحديث (5) وهو الأشد ابتعادا عن الرأي والقياس، وهو أمر لا يتلاءم وميول أهل إفريقية.

## المذهب الشافعي :

لئن صدقنا المقدسي، فإن أهل المغرب لم يعرفوا المذهب السافعي (6). ولكن اعتمادا على كتب طبقات علماء المالكية، تمكنا من التعرف على حوالي تسعة أسماء لعلماء شافعيين، كونوا مدرسة شافعية قيروانية نشيطة، خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/ 9م، وخاصة في بداية العهد الفاطمي. وقد تزعم هذه المدرسة أبو عبد الله محمد بن علي البجلي (ت 314/ 926)، الذي طلب عن الربيع المرادي المصري، وربما أيضا عن إسماعيل بن يحيى. وقد كان للبجلي طلبة يقرأ عليهم بالقيروان. ويظهر أن عبد الملك بن محمد الضبي المعروف بابن البرذون، قد تتلمذ له (7). وهذا يعني أن المذهب الشافعي كان معروفا بالقيروان. ويمكن تصنيفه في المرتبة الثالثة بعد المذهبين المالكي والحنفي. ولكن هذا لا يعني أنه كان كثير الانتشار بها، بل إنه كان عموما مقتصرا على بعض الأسماء، دون أن تكون له قاعدة اجتماعية عريضة. وربما يؤيد ذلك ما ذكره القاضي عياض إذ قال: «كان بالقيروان قوم قلة في القديم أخذوا بمذهب الشافعي» (8). هذا رغم أن الإمام الشافعي (ت204/ 819)، ومن بعده تلميذه يوسف بن يحيى البويطي، بذلا ما في وسعهما لاستجلاب «الغرباء» من المغاربة إلى مذهبهما بمصر.

على أن التجربة الشافعية بالقيروان ساهمت في تنشيط الحركة الفكرية خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/ 9م، خاصة إذا علمنا أن العلماء الشافعيين تميزوا بميلهم إلى النظر وبتمرسهم في الجدل والمناظرة.

## المذهب الحنفي :

استنتج جوناتان بروكوب أنه من السخف أن ننسب فقيها ما بمصر إلى مذهب معين وبصفة مغلقة خلال القرن 2هـ/ 8م. فالعالم آنذاك يأخذ في نفس الوقت بالبعض من آراء مالك والبعض من آراء الشافعي أو الليث بن سعد أو غيرهم (9). نفس الملاحظة يمكن إبداؤها بالنسبة إلى القيروان. فالعلماء خلال القرن 2هـ/ 8م كانوا يجمعون بين البعض من المذاهب في نفس الوقت، لاسيما المذهب الحنفي والمذهب المالكي. ويمكن أن نطلق على هذه الحقبة مرحلة الازدواجية المذهبية وقد جسمها عبد الله بن فروخ (ت. حوالي 185/ 801) وعبد الله بن غانم (ت. 190/ 805). فقد أخذا العلم عن الإمام مالك وعن الإمام أبي حنيفة وأصحابه، كما أفتيا بالقيروان حسب المذهبين المالكي والحنفي وأسمعا فقهيهما في نفس الوقت. وهذا لا يعني بالضرورة أنهما لا يميزان بين آراء مالك وآراء أبي حنيفة.

وبعد مرحلة الازدواجية المذهبية التي امتدت إلى أواخر القرن 2هـ/ 8م، رجحت الكفة لفائدة المذهب الحنفي بإفريقية.

فقد سيطر على الأرجح ذلك المذهب هناك على امتداد النصف الأول من القرن 3هـ/ 9م. إلا أن قلة القطع المخطوطة المنسوبة إلى الأحناف بالمكتبة العتيقة بالقيروان (10)، يجعلنا نتساءل عن مدى صحة القول بتلك السيطرة؛ بل إن مكلوش موراني عندما قدم لنا عددا من قائمات مخطوطات تلك المكتبة، لم يذكر تقريبا إلاّ عناوين لمؤلفات مالكية (11).

هل هذا يعني أن تأثير الأحناف كان محدودا بالقيروان، أو على الأقل هل أن إنتاجهم العلمي آنذاك لم يكن غزيرا ؟

انطلاقا من كتب تراجم المالكية، وكنتيجة أولية، يمكن أن نستنتج أن المذهب المالكي سيطر بإفريقية منذ فترة مبكرة والإمام مالك مازال على قيد الحياة. إلاّ أنه اعتمادا على إشارات غير مباشرة وردت في تلك المصادر ذاتها، لاحظنا محدودية صحة ذلك الاستنتاج، ورجحنا أن المذهب الحنفي سيطر بإفريقية خلال النصف الأول من القرن 3هـ/ 9م.

بالنسبة إلى قلة المخطوطات الحنفية القديمة، فهي تعود في رأينا إلى الرقابة التي سلطها المالكية على خزائن المخطوطات. وإلاّ فأين تبخرت مؤلفات المعتزلة الذين كان لهم نشاط علمي بإفريقية ؟

وما يجلب الانتباه لدى عدد من المستشرقين، لاسيما من المدرسة الأنقلوسكسونية، قلة درايتهم بتاريخ المذهب الحنفي بإفريقية. فقد ذكر كريستوفر مالكارت مثلا أننا إلى حد الآن لا نعرف شيئا عن «تأسيس المذهب الحنفي» بإفريقية، كما صدق بما ذكره ابن فضل الله العمري (ت. 749/ 1349) في مسالك الأبصار في ممالك الأمصار حول ولاية الأحناف وظيفة القضاء بإفريقية خلال الوسيط الأعلى. فابن عبدون (ت. 299/ 912)، في نظره، هو الحنفي الوحيد الذي ارتقى إلى تلك الخطة، إلى حد أن ابن فضل الله قارن هذه الظاهرة الاستثنائية «ببيضة ديك» (12). في حين أن الواقع مغاير تماما لذلك. فقد وجد في العهد الأغلبي نوع من التناوب على القضاء بين الأحناف والمالكية.

مال من ناحية أخرى مكلوش موراني إلى تصنيف القاضي سليمان بن عمران (ت. 270/ 883) ضمن المالكية (13)، في حين أن كتب طبقات المالكية متفقة تقريبا على أنه حنفي، بل إننا نرى في شخصه زعيما للمذهب الحنفي. وقد ورث تلك الزعامة عن شيخه أسد بن الفرات.

على أن المذهب الحنفي أخذ في التراجع شيئا فشيئا إلى أن رجحت الكفة لفائدة المذهب المالكي ابتداء من منتصف القرن 3هـ/ 9م. ويعود ذلك التراجع إلى أسباب منها سوء تقدير سليمان بن عمران للمواقف. فقد قدم على نفسه سحنون بن سعيد في خطة القضاء بالقيروان، وقد كانت ولاية القضاء من بين العوامل المساهمة في شهرة مذهب ما. فعندما ولي أسد بن الفرات القضاء، توسع انتشار المذهب الحنفي؛ وعندما ولي سحنون القضاء، توسع بالمقابل انتشار المذهب المالكي.

ساهمت عوامل أخرى في تراجع المذهب الحنفي نذكر منها قلة سعي الأحناف إلى تكوين جبهة موحدة لمواجهة المخالفين، وتبني أقلية منهم لبعض المبادئ المعتزلية. هذه المبادئ التي رفضها أهل القيروان واعتبروها «بدعة»، فاستغلها المالكية للدعاية ضد الأحناف، مما ساهم في تراجع الأفارقة عن مناصرة المذهب الحنفي.

ساعد على ذلك التراجع أيضا تعامل الحنفية مع الأغالبة، فكان رفض العامة للحنفية شكلا من أشكال المعارضة السياسية. ساهم في ذلك التراجع كذلك التقوقع الذي وقع فيه المذهب الحنفي نتيجة لضعف اتصاله بالشرق لاسيما بغداد حيث العباسيون الذين ضعف نفوذهم بإفريقية. لهذه الأسباب، انتقل عدد من الأحناف إلى المذهب المالكي.

زاد في تراجع المذهب الحنفي قيام الدولة الفاطمية. فقد فر البعض من الأحناف نحو الشرق، وقتل آخرون لاسيما بالقصر القديم، و«تشرق» جل بقيتهم، وربما انتقلوا نتيجة لذلك إلى المهدية. فاستفحل تراجع المذهب الحنفي بالقيروان، رغم التقارب الذي تم بين بعض الحنفية والمالكية خاصة أيام ثورة أبي يزيد.

على أن التجربة الحنفية بالقيروان خلال النصف الأول من القرن 3هـ/ 9 م، قدمت فرصة سانحة للتأسيس لحركة فكرية متميزة، عرفت خلالها هذه المدينة ازدهارا ثقافيا. فقد ساد هناك في أيام الأحناف نوع من الحرية الفكرية، إذ كان من الممكن لأصحاب مختلف المذاهب أن يحلقوا بجامع عقبة، مما هيأ الجو لتلاقح فكري مثمر. وقد كان هذا من بين أسباب انفتاح بعض الحنفية على أصناف مختلفة من العلوم وعلى ما أطلق عليه المذاهب «المبتدعة»، نعني الاعتزال والإرجاء والتشيع. والانفتاح يعني

إمكانية إدخال الجانب العقلاني في بعض المسائل الدينية، ويعني أيضا الإيمان بوجوب تنويع مصادر التكوين العلمي.

وفعلا فإن عددا من الأحناف الذين وصلتنا أخبار حول نوعية تكوينهم، كانوا يتميزون بتبحرهم في أصناف مختلفة من العلوم وخاصة بنزعتهم الموسوعية.

## المذهب المالكي :

أدخل علي بن زياد موطأ الإمام مالك إلى إفريقية حوالي سنة 150/ 767. واستقر بمدينة تونس حيث أقبل عليه الطلبة من مختلف أنحاء إفريقية بما في ذلك القيروان. أخذ عنه الموطأ أسد بن الفرات وسحنون. ولئن سارع أسد بالرحلة إلى الشرق ليأخذ العلم مباشرة عن الإمام مالك وأصحاب الإمام أبي حنيفة، فإن سحنون لم يسمع مالكا ولا أصحاب أبي حنيفة. فقد اقتصر أساسا على سماع أصحاب مالك المصريين، نعني عبد الرحمان بن القاسم وعبد الله بن وهب وأشهب بن عبد العزيز.

كل هذه المعطيات ساهمت في تحديد الاختلاف المذهبي الذي سيظهر فيما بعد بين سحنون وأسد. فلئن انتهى هذا الأخير بالتحيز إلى المذهب الحنفي، فإن سحنون تزعم المذهب المالكي بالقيروان (14)، ومثل أحد العوامل المساهمة في انتشار المذهب المالكي بإفريقية وفي انتصاره بها في مرحلة لاحقة (15).

على أن ذلك المذهب عرف تطورا من عدة وجوه. تطور من ناحية توسع انتشاره بإفريقية. فقد دخل مرحلة التجذر في العهد الفاطمي إذ تم آنذاك الالتحام الفعلي بين علماء المالكية والعامة. أما في العهد الزيري فقد تعاظم نفوذ علماء المالكية، إلى أن تم الانتصار النهائي لذلك المذهب مع إعلان الزيريين القطيعة عن الفاطميين في منتصف القرن 5هـ/ 11 م، وبذلك تجسم لأول مرة في تاريخ إفريقية الإسلامية الاتفاق بين المذهب الديني المعمول به لدى الدولة، والمذهب المنتشر بين العامة.

عرف ذلك المذهب أيضا تطورا من الناحيتين الفقهية والعقدية. من الناحية الفقهية، مر المذهب المالكي بأدوار ثلاثة: دور التأصيل، ودور التدوين والتفريع ثم دور التطبيق والتقليد.

ومن الناحية العقدية، مر المذهب المالكي الإفريقي بمراحل ثلاث: مرحلة أولى أبدى علماء المالكية خلالها تمنعا تجاه الخوض في المسائل الكلامية تأسيا بموقف إمام مذهبهم. فقد أغلق مالك الباب أمام من حاول مخاطبته في تلك المسائل. مرحلة ثانية سعى فيها بعضهم إلى المشاركة في الخوض فيها، إلاّ أن ذلك تم بصفة محتشمة جدا. برز ذلك مع محمد بن سحنون. مرحلة ثالثة انتهى فيها علماء المالكية بتبني المذهب الأشعري منذ أواخر القرن 4هـ/ 10م. وقد كان لأبي الحسن القابسي (ت. 403/ 1012) وربما كذلك ابن أبي زيد القيرواني (ت. 386/ 996) دور في التعريف به.

على أن المذهب الأشعري وفرّ لهم ما يمكن التعبير عنه بـ«سفينة نوح» إذ أنه مكنهم من نظرية متكاملة الجوانب للدفاع عن مذهبهم من الناحية العقدية، كما مكنهم من عذر شرعي لدفع الأمير الزيري إلى إعلان الاستقلال عن الفاطميين. وبذلك أمكن لنا أن نستنتج أن تبني علماء المالكية للعقيدة الأشعرية كان من بين العوامل التي ساهمت في ترسيخ المذهب المالكي بإفريقية، وفي تدعيم انتصاره النهائي بها (16).

## خـاتـمـة :

دخلت إلى القيروان مذاهب دينية متنوعة في فترات تاريخية غير محددة بصفة مدققة. ومن البديهي أن تعرف تلك المذاهب تنافسا فيما بينها بما

أن أتباع كل واحد منها سيسعون إلى توسيع دائرة تأثيرهم على حساب المذاهب الأخرى. ولئن كان تأثير المذهب الحنبلي بالقيروان منعدما، بما أن نشاط أحد أتباعه اقتصر على مجرد محاولة لنشره باءت في الأخير بالفشل، فإن المذهب الشافعي عرف هناك انتشارا محدودا جدا خلال النصف الثاني من القرن 3هت/ 9م، رغم أن أتباعه تمكنوا من تكوين مدرسة شافعية قيروانية.

أما المذهب الحنفي، فقد عرف انتشارا واسعا بالقيروان، بل إنه تمكن من التفوق على المذهب المالكي خلال النصف الأول من القرن 3هـ/ 9م، ثم رجحت الكفة لفائدة المذهب المالكي ابتداء من منتصف القرن 3هـ/ 9م، وتدعم هذا التوجه خلال العهد الفاطمي إذ أن ذلك المذهب دخل آنذاك مرحلة التجذر. ومع إعلان الزيريين القطيعة عن الفاطميين في منتصف القرن 5هـ/ 11م، تحقق له الانتصار النهائي والرسمي بإفريقية.

## المصادر والمراجع


1) ابن خلدون، المقدمة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1983، ص 285.

2) السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، مصر، 1909، ج 1 ص 205.

3) آنظر مثلا ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت دار صادر، 1965، ج 8، ص 307.

4) المقريزي، الخطط، مصر، 1325/1907، ج 4، ص 185.

5) ذكر يوسف شاخت أن حركة المحدثين بالشرق تمخض عنها ميلاد المذهب الحنبلي

(Introduction au droit musulman, trad. de l'anglais par Paul Kempf et Abdel Magid Turki, Paris Maisonneuve et Larose, 1983, p. 59.

6) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق دي خويه، ليدن- بريل، 1906، ط.2، ص 236.

7) الخشني، طبقات علماء إفريقية، نشر الشيخ محمد بن أبي شنب، الجزائر، 1332/ 1914، ص 213، 218.

8) القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت- طرابلس، 1387/ 1967، ج 1، ص 54.

9) Brockopp (Jonathan), Early Maliki law Ibn Abd al-Hakam and his major compendium of jurisprudence, Leiden, 2000, p. 206.

10) آنظر مثلا Schacht (J.), « On some manuscripts in the libraries of Kairouan and Tunis", dans Arabica, T. XIV, 1967, fasc. 3, p. 238-239.

11) انظر مثلا كتابه: Beitrage zur Geschichte der Hadith-und Rechtsge Lehrsamkeit der Malikiyya in NordAfrika bis zun 5 j. h. d. h., Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.

12) Christopher Melchert, The formation of the Sunni schools of law 9th -10th centuries C. E., Leiden, 1997, p.130 ؛ اعتماد كريستوفر مالكارت على ابن فضل الله العمري، وهو مشرقي، جعله يذهب إلى هذا الرأي.

13) يقول مكلوش موراني في سليمان بن عمران: «كان قاضيا لسحنون في باجة ومال في أول أمره إلى مذهب أبي حنيفة وأصحابه» («رواية كتب أهل المشرق بالقيروان في القرن الثالث للهجرة» ضمن محاضرات ملتقى القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب . . . ، أيام 15-17 أفريل 1994، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 1995، ص 214).

14) قارن بما كتبه كريستوفر مالكارت في هذا الشأن (نفس المرجع، ص 23، 39). ذكر ذلك الباحث أيضا أن أسدا حرص على الاستماع إلى آراء مالك حتى يطمئن إلى شيخ مشهور مثله، وفي هذا تقليد منه لطريقة المحدثين؛ في حين أنه من المعروف أن أسدا سارع بترك السماع عن مالك ليلتحق بأصحاب أبي حنيفة بالعراق لاسيما محمد بن الحسن الشيباني.

15) صدقت نيكول كوتار بتلك الرواية التي تفيد أن المذهب المالكي سيطر بالمغرب والأندلس منذ عهد أبي جعفر المنصور. كما صدقت الرواية التي تفيد أن هذا الخليفة العباسي طلب من الإمام مالك أن يضع كتابا يوحد التشريع في الدولة الإسلامية (E. I., 2, VI, « Malikiyya », Nicolle Cottart, p. 263). وقد وصف يوسف شاخت هذه الرواية بأنها مجرد أسطورة (E. I., 2, VI, « Malik b. Anas », p. 248).

16) حول أسباب انتشار المذهب المالكي بإفريقية والغرب الإسلامي عموما، انظر كتابنا: المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، تبر الزمان تونس، 2004، ص 59-96.



# في نشأة معالم الفنّ الإسلاميّ بمدينة القيروان

محمد الكحلاوي

تهدف هذه المقاربة إلى رصد نشأة معالم الفنّ الإسلامي بمدينة القيروان، مع تحديد طبيعة الإطار الحضاري والثّقافي الذي تكوّنت في سياقه منارات الفنّ الإسلامي بهذه المدينة العربيّة الإسلاميّة، تلك المدينة التي يكاد يكون تأسيسها وتطوّر مسار تعميرها في التّاريخ قد تساوق زمنيّا مع نشأة معالم الفنّ بها، أي أنّ تأسيس المدينة عرف اكتماله من خلال نشأة معالم الفنّ بها وهو ما جعل منها مدينة معلمًا، ذلك أنّ القيروان التي تعدّ رابع مدينة عربيّة أسست فجر الإسلام المبكّر على إثر حركة الفتوحات الإسلاميّة، عرفت نفس التخطيط والمثال العمراني الذّي عرفته المدن الأخرى. فبنيت النواة الأساسيّة للمدينة الإسلاميّة على جامع كبير تحيط به أسواق ومدارس ودار الإمارة والحمّام إذ "جرت العادة في كبار المدن الإسلاميّة أن يوضع المسجد الأعظم في قلب المدينة تحيط به الأسواق وتلتقي أمام أبوابه الرّئيسيّة محاور المواصلات الكبرى التي تخترق المدينة من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب، فيكون المسجد بمثابة المركز الجاذب لكلّ الأحياء"(1).

إنّ ترسيخ الدّيانة الجديدة ونشر تعاليمها على نطاق واسع استوجب بعث معالم تكون فضاءات لممارسة الطّقوس والشّعائر، وتحتضن مبادئ الدّين الجديد، وتساعد على تعليمها للنّاس، وهذا ما أدّى إلى الاهتمام المبكّر ببناء الجوامع والمساجد، وتعليم قواعد كتابة الخطّ العربي على نطاق واسع لارتباط ذلك بتدوين القرآن، وتعلّم العربيّة، وهو ما ساعد على العناية الفائقة بأساليب كتابة الخطّ العربي، فارتقت إلى مستوى من الجماليّة المتفرّدة وصارت منارة هامّة من منارات الفنّ الإسلامي، تضاف إلى منارات أخرى منها العمارة الدّينيّة والمدنيّة والصّناعات الفنيّة المتقنة كصناعة السجّاد (الزربيّة) واللّباس التّقليدي وصناعة الأواني والتّحف البلوريّة والخزفيّة، وغير ذلك من سائر صناعات الزّينة والجمال في الزّخرفة والنّقش والتّصوير والرقش L'arabesque، ولعلّ كلّ ذلك كان يجري بالتّساوق مع تكوّن كيان مدينة القيروان باعتبار أنّها مدينة عربيّة إسلاميّة، اضطلعت مبكّرا بمهمّة نشر الإسلام، في كامل أنحاء بلاد الغرب الإسلامي والأندلس، بل صارت معلما هاما للحفاظ عليه، وساهم في تأسيسها صحابة وتابعونَ وبعضهم مرقده بها وأهل القيروان يتبرّكون به، وهو ما سيمنحها مسحة من القداسة والإسراريّة تتجلى آثارها في النّفوس وفي

المتخيّل الجمعي للمسلمين إلى زمننا هذا. لقد «نزل عقبة بن نافع إلى مكان القيروان اليوم، وركّز رمحه وقال هذا قيروانكم. وخطّط لأصحابه المجاهدين أماكن منازلهم، وشرع في بناء المسجد الجامع في مقرّه الحالي، واتّخذ حذره من الجهة الجنوبيّة (دار الإمارة) لنزول الولاة، وكأنّه قلّد في ذلك كلّه السّنن التي اتّبعها قبله العرب في إنشاء مدائنهم الأولى: الكوفة، والبصرة والفسطاط المتقدّمة الإنشاء عن قيروان إفريقيّة»(2)، «فعقبة بن نافع هو الذي اختطّ مدينة قيروان إفريقيّة وبنى دار الإمارة التي في قبليّ الجامع»(3).

وقد بدأ عقبة تخطيط مدينة القيروان «بالحرم الأوسط فاختطّ أوّلا دار الإمارة ثمّ أتى إلى موضع المسجد الأعظم، فاختطّه، ولم يحدث فيه بناء، وكان يصلّي فيه وهو كذلك، ومن المعلوم أنّ دار الإمارة تقع قبلي الجامع حسبما أشار إلى ذلك المالكي»(4).

وهكذا استطاع «عقبة بن نافع أن يضع حجر الأساس لمدينة أصبحت بعد سنوات قليلة عاصمة المغرب العربي ومركز الإشعاع الفكري في شمال إفريقيّة. إنّ عقبة بن نافع لم يضع حجر الأساس في مدينة القيروان فحسب بل ساهم بذلك في تقويّة أسس وحدة المغرب العربي التاريخيّة، نظرا إلى الدّور التّاريخي الهامّ الذي لعبته مدينة القيروان في تاريخ حضارة المغرب العربي. هذا الدّور الذي يمثّل اليوم حجر الزّاوية في أسس الوحدة المغاربيّة التّاريخيّة والثّقافيّة» (5).

وهو ما يعني أن تأسيس مدينة القيروان باعتبارها عاصمة للوجود العربي الإسلامي بإفريقيّة قد ارتبط «بتنظيم المجال وتدعيم سبيل إدارته انطلاقا من القيروان المصر العربي الإسلامي الأوّل»(6) فشهدت البلاد حركة تعمير نشيطة ومتميّزة «فأنشأوا مدنا جديدة من حولها مثل العبّاسيّة سنة 184هـ/ 800م ورقّادة سنة 262هـ/ 876م وكانت كلتا المدينتين مخصّصة للأمراء»(7).

وتساوق ذلك مع تسارع حثيث في إنشاء الجوامع والمساجد(8) والأسواق والمدارس ودور الصّناعة والرقّ و«المسجد الجامع في كلّ ذلك هو نقطة التّمحور»(9) التي تدور عليها كلّ مكوّنات المدينة.

ولمّا كان موضوع ورقتنا هذه نشأة معالم الفنّ الإسلامي بمدينة عقبة فإنّنا - وتبعا لما تمّ بيانه سنعمل على مقاربة هذه المسألة من وجوه ثلاثة رئيسيّة يتعلّق كلّ منها ببعد هامّ من أبعاد الفنّ الإسلامي أو بنموذج (Type) من نماذجه.

يتّصل الأوّل بالعمارة الدّينيّة كما تجلّت من خلال جامع عقبة بن نافع على وجه التّخصيص. "ونحن سنأخذ من جامع عقبة نموذجا، ذلك أنّ نشأة الفنّ المعماري بالقيروان عرفت تطوّرها من خلال المنشآت الدّينيّة والمنشآت العامّة وفي المنشآت ذات الطّابع الخاصّ، ونعني بذلك قصور الأمراء، وبيوت الأرستقراطيّة القيروانيّة أيّام عصور الازدهار في إفريقيّة"(10).

ويرتبط النّموذج الثّاني بمعلمة الخطّ العربي التي هي روح الفنّ الإسلامي وديوانه وسرّ من أسرار جماليته المتعدّدة التّجليّات.

وفي المستوى الثّالث سيتمحور اهتمامنا حول نموذج الصّناعات الفنيّة أو الحرفيّة باعتبارها من مظاهر الفنّ الإسلامي أو تمثّل بعدا أساسيّا من أبعاده.

## I - العمارة الدّينيّة : الجامع الكبير نموذجا :

في البدء تجدر الإشارة إلى أنّ العمارة الدّينيّة في الإسلام شهدت في وقت قصير ازدهارا استثنائيّا، وتطوّرا خياليّا باتّجاه اكتساب عناصر فنيّة وجماليّة متميّزة، ذلك أنّ المسجد الأوّل الذي أنشئ زمن البعثة المحمّديّة، "كان عاديّا في بنائه... (شيّد) من اللّبن وسقفه من الجريد وأعمدته من خشب النّخل، وخلا من الزّخارف والزّيادات التي عرفتها المساجد في ما بعد"(11). ولم يمض نصف قرن تقريبا لتظهر المساجد والجوامع الكبرى(12). وتشهد إضافات كثيرة في معمارها واستقطبت أغلب أنماط الفنّ الإسلامي الأخرى كالرّقش والزّخرفة والخطّ العربي والنّقش على الخشب الذي

زيّنت به الأبواب والمكتبات، وهكذا أصبح الهيكل المعماري الدّيني في الإسلام "مهيكلا حسب الوظائف المختلفة، كما في المحراب والمنبر والمئذنة والأبواب والأحواض والكتيبات. هذه المفردات التي تؤسّس جماليّة العمارة الإسلاميّة (عبر) حامل معماري ومن (خلال) تشكيل تصويري"(13).

وضمن هذا السياق يكتسي الجامع الذي بناه عقبة بن نافع سنة 50 هـ أهمّية لافتة للنّظر، أوّلا لأنّه يعدّ من أقدم مساجد الإسلام التي أنشئت في عهد الإسلام المبكّر وثانيا لاحتفاظه رغم حوادث التّاريخ وحملات التّخريب والهدم(14) بجوانب هامّة من مقوّمات بنائه، وخصائص الفنّ المعماري. يقول الأستاذ أحمد فكري الذي خصّ هذا الجامع بكتاب كامل «إنّه أقدم المساجد القائمة إلى اليوم. فقد أوصلنا البحث إلى أن نحقّق ما ذكره المؤرّخون من أنّ محرابه الذي وضعه عقبة بن نافع سنة خمسين للهجرة مازال قائما به، وتخطيطه يرجع إلى تلك السّنة (هذا في مقابل أنّ) جميع مساجد الإسلام التي أقيمت قبل تلك السّنة إمّا اندثرت، وإمّا أعيد بناؤها وإمّا أدخل عليها من التّغيير والإضافات ما قطع صلتها بعهدها الأوّل»(15). وهكذا فإنّ المسجد الجامع بالقيروان يعتبر بالنّسبة إلى الباحث في تاريخ الآثار والفنون "من أكبر المساجد التونسيّة وأعظمها وأجلّها وأقدمها"(16). وهو الذي "امتدّ منذ تأسيسه على مساحة واسعة وكان في هيئة هندسيّة معماريّة متطوّرة حتى قيل: لم يبن عقبة مدينة لها جامع بل بنى جامعا له مدينة"(17). وقد شهد جامع القيروان أوّل تطوير لعمارته من جهة التّوسيع والتّحسين زمن ولاية حسّان بن النعمان الذي أمر بتشييد بناء جديد على أنقاض ما أسّس في عهد عقبة يقول المالكي: "فأمر بتجديد بناء الجامع الأعظم، فبناه بناء حسنا وجدّده في شهر رمضان"(18)، وكان ذلك ما بين سنة (693 م و697 م) حيث "أمر بهدم المسجد كلّه، ولم يبن إلاّ على محراب عقبة، وأعاد بناءه موسّعا في مساحته، وهو الذي بنى مئذنته الحاليّة، وجلب إليه السّاريتين الحمراوين من بقايا كنيسة بيزنطة، كانت في مكان قريب من القيروان، وأثناء هذا التّجديد تمّ حفر الماجل القديم في صحن الجامع"(19). ويقدّر أحمد فكري طبيعة هذا التطوّر الذي عرفه جامع القيروان في عهد حسّان بن نعمان فيرى أنّ "القوم (وإن) تحاشوا تبديل اتّجاه حائط المحراب. فقد كان من الجائز لهم أن يزيدوا في طوله وهذا ما فعلوا. وظننّا أنّ أطرافه قد امتدّت في عهد حسّان بن النعمان أيّام إصلاحه للمسجد، وإنّ حسّان زاد في عدد أروقته. وظننّا أيضا أنّه لم يكن لبيت الصّلاة حينئذ إلاّ أربعة أساكيب، وإن لم يكن لبهو المسجد مجنّبات"(20). وبعد اتساع انتشار الإسلام وازدياد عدد المصلّين، "كتب بشر بن صفوان وهو عامل هشام بن عبد الملك على القيروان إلى الخليفة سنة 105 هـ/ 724 م (أنّ هناك) جنّة كبيرة لقوم من فهر، فكتب إليه هشام يأمره أن يشتريها، وأن يدخلها المسجد الجامع، ففعل وبنى في صحنه ماجلا (الماجل القديم) بالقرب من الأروقة. بنى المئذنة في بئر الجنان، ونصب أساسها على الماء"(21).

وفي سنة 157 هـ/ 773 م، عرف جامع القيروان إعادة بناء مع يزيد بن حاتم(22) دون أن تحدّد مصادر التّاريخ الإسلامي أسباب ذلك، وهكذا تتوالى في الفترة الأولى من التّاريخ الوسيط الإضافات والتّحسينات التي تصل أحيانا حدّ التّغيير الجذري للهيكل المعماري لهذا الجامع، وقد عرف هذا التّغيير منعطفا هامّا مع زيادة الله الأوّل الذي "أعاد بناء الجامع وأعطاه الشّكل الحالي... وقد أنفق على إعادة بنائه 86 ألف مثقال، وهو مبلغ كبير بالنّسبة إلى اقتصاد الدّول في القرون الوسطى... وبنيت في الجامع آنذاك مقصورة خاصّة بالنّساء"(23)، ولم يعرف هذا الجامع بعد ذلك إلاّ بعض الزّيادات التي قام بها إبراهيم بن الأغلب سنة 248هـ/ 862 م وإبراهيم الثاني سنة 261 هـ/ 874 م" (24). ومن هنا فإنّ "توسيع جامع عقبة بن نافع كان معيارا على اتساع المدينة وتوافد الناس لتعميرها. وقد أمنت واستطاب العيش فيها"(25).

أمّا بالنسبة إلى العصر الفاطمي ورغم ظهور طراز معماري فنّي جديد اصطلح عليه بـ"الطّراز الفاطمي" فإنّ جامع القيروان لم يشهد إضافات أو تحسينات، ولعلّ اهتمامهم بتعمير المدن الجديدة التي أنشأوا كان وراء ذلك، ومن هنا قال أحمد فكري: "الظّاهر أنّ الفاطميين لم يُدخلوا على المسجد شيئا من الإصلاح أو التّغيير وليس في كتب التّاريخ ما يدلّنا على غير هذا، وليس في ذلك شيء من الغرابة فقد كانوا يعنون العناية كلّها بمقامهم الجديد في المهدية، وكانوا عن غيرها معرضين"(26). في حين أنّ الصّنهاجيين "أضافوا مجنبات الصّحن و واجهتها فبالمجنّبات الغربية عمود يحمل نقوشا ترجع إلى عهدهم. وهذه النّقوش بارزة، ومكتوب عليها بالخطّ الكوفي "هذا ممّا أمر بعمله خلف الله بن غازي الأشيري في شهر رمضان من عام اثنتين وأربعمائة" 1012 م"(27). وهناك آثار ومعالم أخرى تدلّنا على اهتمام الصّنهاجيين بعمارة المسجد الجامع بالقيروان من ذلك النّقوش الدالّة على أنّ المعز بن باديس أمر بعمل المقصورة البديعة الصناعة الملاصقة للمحراب، وقيل إنّه أمر بعمل مصلّى يتّصل بهذه المقصورة، وكان ذلك في سنة إحدى وأربعين وأربعمائة 1049م ويرجع إلى منتصف القرن الخامس على سقف المسجد الخشبي وأبواب الصّلاة"(28).

وقد ترك بنو حفص في المسجد أثرا تدلّ عليه نقوش أخرى واضحة المعنى، "وهي موضوعة في مدخلين ينفذ كلّ منهما إلى بيت الصّلاة من المشرق والمغرب. ونقرأ بكلّ منهما أمر ببناء هذا الباب الخليفة أبو حفص في سنة ثلاث وتسعين وستمائة... وكان مدخل الخليفة أبي حفص آخر ما بني في مسجد القيروان، وإن يكن قد أحدث فيه من التّحسين في القرن الثاني عشر الهجري، وأدخلت على رواق محرابه زخارف جديدة في القرن الثّالث عشر، ووضع لهذا الرّواق باب من الخشب جميل الصّناعة سنة ألف ومائتين وأربع وأربعين هجرية (1828 م)" (29).

وهكذا صار من المكن الحديث عن "فرادة النموذج المعماري لجامع القيروان رغم اندراجه ضمن ينابيع العمارة المشرقيّة (الشام وبغداد) ويتجلى ذلك في جوانب كثيرة، منها ما تولّد عن التقاء البلاطة والوسطى وأسلوب المحراب (من) قبّة مربّعة القاعدة مقامة من الحجارة المنحوتة، وهي تعتبر من أجمل القباب ذات المحاريب في الفنّ الإسلامي بما تنطوي عليه من زخارف هندسيّة موجودة في الرصيد العبّاسي وما تتميّز به من تناسق في أحجامها، ويصل بيت الصلاة الصحن الذّي تحيط به الأروقة ذات العقود النصف دائريّة المتجاورة من جوانبه الأربعة، ويتوسط رواق القبلة قبّة البهو، في حين يتوسط الجدار الشمالي منارة مقامة من الحجارة المصقولة، وهي مربّعة القاعدة، وكانت المثال الذّي اقتدت به العديد من المنارات الإفريقيّة عبر التاريخ"(30).

في خاتمة هذا المدخل المختصر المتّصل بعمارة المسجد الجامع بالقيروان أمكن أن نخلص إلى القول: إنّ هذا المعلم "جامع القيروان" ظلّ محافظا على تخطيطه الأوّلي وعناصر عمارته الأساسيّة، وإنّ كلّ التّحسينات والإصلاحات لم تؤثّر في مثاله النموذجي الذي اختطّ عليه في القرن الأوّل للهجرة "فالإصلاحات لم تؤثّر في بنيان مسجد القيروان القديم، ونرى أنّ نظامه اليوم يطابق ما اختطه عقبة بن نافع، وأنّ مبانيه ترسم في الفضاء الشّكل الذي وضعه لها هشام بن عبد الملك"(31).

وقد أصبحت الخصائص الفنيّة والمعماريّة التي امتاز بها جامع القيروان أنموذجا في الفنّ المعماري تعيّر في ضوئه خصائص العمارة الدّينيّة في سائر أقطار العالم الإسلامي الأخرى، ومن هنا ذهب أحد مؤرّخي الفنّ الإسلامي إلى القول: "إنّ مئذنة مسجد القيروان تعتبر من أضخم المآذن الإسلاميّة وأجملها وهي النّموذج الأكثر وضوحا والأقدم للمئذنة السوريّة (الشاميّة) المربّعة وهي على ثلاثة أقسام: البدن والرّقبة المغلقة والقبّة القنديلية... بل إنّ هذا الشكل لمئذنة جامع القيروان، يساعدنا على التعرّف إلى شكل مآذن جامع دمشق التي زالت أقسامها العليا: الرّقبة والقبّة، ونعتقد أنّها كانت على غرار ما تمّ في القيروان"(32). وامتازت

عمارة جامع القيروان بالمحراب الذي يعود بناؤه إلى عهد عقبة بن نافع، وهو يشتمل على ألواح الخزف التي تغطّي قسما من محراب المسجد، وهو ما يدلّ على أنّ صناعة القشاني كانت موجودة في تونس(33)، كذلك "المنبر الخشبي المصنوع من خشب التيك في عهد الأمير أبو إبراهيم بن الأغلب عام 248 هـ/ 863م. ويتألّف هذا المنبر من إحدى عشرة درجة يحدّها من الطرفين حاجزان هابطان يشكّلان لوحين مؤلّفين من مجموعات زخرفيّة مفرغة، تحدّدهما إطارات ومفاصل قائمة ومعترضة، وجميع عناصر هذا المنبر: الألواح والأعتاب والمجلس والمسند مزيّنة جميعها بمشبكات هندسيّة"(34).

ولعلّه استنادا إلى هذه المعطيات التاريخيّة والفنيّة المعماريّة الثابتة أمكن أن نفسّر طبيعة التّأثير المحوري الذي مارسه الفنّ الإسلامي بالقيروان على سائر أقطار الغرب الإسلامي وإلى حدود الأندلس وصقليّة "فنجد تأثير الفنّ المعماري القيرواني في مدينة الإدريسي فاس عند تأسيسها واضحا كلّ الوضوح. . . (وجاءت) مساجد بلوم (بجزيرة صقليّة) التي تجاوز عددها الثلاثمائة مسجد عبارة عن نسخة مصغّرة من مساجد القيروان ورقّادة"(35).

وبخصوص القول بالتّأثير الذي مارسته الفنون القديمة في الفنّ الإسلامي، فإنّ ذلك قد تمّ في سياق مسار تاريخ الفنّ القديم، وبحسب المنطق التّاريخي لتطوّر هذا الفنّ، فلم يظهر أي فنّ من فراغ. والفنّ لا يكون كذلك إلا إذا انبنى على إضافة، ومثّل قطيعة ودشن نقلة باتّجاه جماليّة ما، فالفنّ الإسلامي اقتبس عن الفنون التي سبقته لكنّه لم يقلّدها ولم يحاكها بل كان تركيبة جديدة لعناصر مألوفة، وتعبيرة مبتكرة عن تصوّر ما للوجود والكون والإنسان والعقيدة الدّينيّة، ومن هنا بالذّات يستمدّ الفنّ الإسلامي فرادته وخصوصيته. والكلام في هذا مبحث يدخل ضمن مجال فلسفة الفنّ الإسلامي، وليس هذا مجال الخوض في ذلك.

## II – الخطّ العربي بالقيروان: الجماليات والتّأثيرات:

لقد مثّل الخط العربي ديوان الفنّ الإسلامي بامتياز، فهو مدار جماليّة هذا الفنّ و به تزيّن العمارة والكتب، ومن خلاله تشتقّ الزّخارف التي تكون إمّا هندسيّة أو نباتيّة أو خطيّة عبر تشكيل الحروف والكلمات. والحقيقة أنّ الخطّ الذي كان في الأصل كتابة عادية متداولة لدى الحميريين والأنباط أهل الحجاز من العرب القدامى تدوّن بها الأحداث والأشعار، ارتقى ليصبح فنّا جميلا فيه من التّناسق والتّناغم والتّجانس بين الأحرف والعبارات في رسوماتها المختلفة، ولمّا كان الخطّ العربي محمل النصّ المقدّس (القرآن) فإنّه ارتقى ليصبح «صناعة شريفة» كما جاء ذلك في كتابات التّوحيدي وأخوان الصّفاء وابن خلدون، الذي يقول واصفا هذا المسار التطوّري للخطّ العربي: «لمّا جاء الملك للعرب وفتحوا الأمصار وملكوا الممالك ونزلوا البصرة والكوفة، واحتاجت الدّولة إلى الكتابة، فاستعملوا الخطّ وطلبوا صناعته وتعلّمه وتداوله، فترقت الإجادة فيه، واستحكم وبلغ في الكوفة والبصرة رتبة من الإتقان. . . ، والخطّ الكوفي معروف الرّسم لهذا العهد. ثمّ انتشر العرب في الأقطار والممالك وافتتحوا إفريقيّة والأندلس، واختط بنو العبّاس بغداد وترقت الخطوط فيها إلى الغاية لمّا استبحرت في العمران، وكانت دار الإسلام ومركز الدّولة العربيّة. وكان الخطّ البغدادي معروف الرّسم، وتبعه الإفريقي المعروف رسمه القديم لهذا العهد، (هو) ويقرّب من أوضاع الخطّ المشرقي»(36). فالافريقي هنا كناية على الخطّ القيرواني الذي ظهر من خلال التعاطي مع الخطّ الكوفي، ومنه ظهرت سائر أنماط الخطّ المغربي والأندلسي، وفي هذا يقول حسن حسني عبد الوهاب «. . . ويلوُح لنا أنّ الكتابة المغربيّة الأصليّة كانت تسمّى إلى حدود القرن الخامس (للهجرة) بالكتابة القيروانيّة، إنّما تولّدت في القيروان عاصمة المغرب الكبير آنذاك، في أوائل القرن الثّاني للهجرة من الخطّ الكوفي مباشرة. ولم تقتبس من النّسخي الحجازي أي المكي والمدني كما يتبادر

للذّهن، خلافا لما حصل للخطوط المستعملة للنّسخي في المشرق»(37). وقد استطاعت مدينة القيروان أن تضطلع بمهمّة الحفاظ على الخطّ العربي، «فحافظت... على أشكال الحروف العربيّة في نقطها وترتيبها الأبجدي على النّمط الذي وضعت عليه أولا بمدائن الحجاز وبأرض العراق، فالفاء مثلا تنقط بنقطة من أسفل الحرف، وأختها القاف بواحدة من فوق. ثمّ يظهر آخر القرن الثّالث للهجرة تغيير نقطها في المشرق، فتصير الفاء بنقطة واحدة من فوق، والقاف باثنتين من فوق أيضا، لكنّ المغرب يحافظ على استعمال الطّريقة القديمة إلى يوم النّاس»(38). معنى هذا أنّه انتشرت في القيروان صناعة فنّ الخطّ العربي منذ القرون الهجرية الأولى، واشتهرت أسماء الخطّاطين. وقد حفظت لنا الآثار أسماء بعض منهم، أولئك الذين «كانوا يتداولون النّسخ في بلاط المعز بن باديس، فمنهم الحارث بن مروان – وابنه يحيى – من أبناء القيروان وكان خطّهما بقلم النّسخ، وكذا بالقلم الكوفي في طوالع الكتب من أمتع الخطوط، وأوضحها، وأمتنها قاعدة. وكانا ينسخان الكتب دوما للخزانة الأميريّة، وآثار قلمهما موجودة بكثرة فيما بقي من الرّقوق المحفوظة بمكتبة مسجد القيروان»(39).

وهكذا فإنّ الخطّ العربي في إفريقيّة (تونس) قد ظهر من أوّل يوم جاء فيه الفاتحون إلى تونس. «وتجلّى ذلك في عبقريتهم في نقل الثّقافة الجديدة كتابة وعلما ومعارف، فكانت القيروان أولى المحطّات التي انطلق منها الخطّ العربي، وثبت من جامع ابن خيرون، (الأبواب الثّلاثة) حيث تجلّى الخطّ الكوفي اليابس على الواجهة وبمسحة محلّية على طريقة أهل المشرق: كوفي غير منقوط، آية في الكمال والتفنّن من حيث وضع الحروف وتوزيع الكلمات، وامتداد الأسطر»(40).

غير أنّه وكما يقول ابن خلدون «فإنّ الخطّ القيرواني تقلّص استعماله في سائر بلاد إفريقيّة بعد مجيء أهل الأندلس وانتشارهم في عدوة المغرب وإفريقيّة... وشاركوا أهل العمران بما لديهم من الصّنائع... فغلب خطّهم على الخطّ الإفريقي وعفي عليه، ونسي خطّ القيروان والمهدية بنسيان عوائدهما وصنائعهما، وصارت خطوط أهل إفريقيّة كلّها على الرّسم الأندلسي بتونس وما إليها لتوفر أهل الأندلس بها عند الجالية من شرق الأندلس»(41). ورغم ذلك فإنّ الخطّ القيرواني بقي قائما في بلاد إفريقيّة، وحتى لدى بعض من أهل الأندلس، وهذا بدليل قول ابن خلدون نفسه: «وبقي منه (خط إفريقيّة القيرواني) رسم ببلاد الجريد الذين لم يخالطوا كتّاب الأندلس، ولا تمرّسوا بجوارهم، وإنّما كانوا يغدون على دار الملك بتونس، فصار خطّ إفريقيّة من أحسن الخطوط، وأجودها»(42).

## III – الصّناعات الفنيّة :

قبل التطرّق إلى أهمّ مظاهر الصّناعات الفنيّة التي عرفتها مدينة القيروان في القرون الهجريّة الأولى لابدّ من توضيح مسألة هامّة، وهي أنّ الفنّ الإسلامي يتداخل بالصّناعة في الحضارة العربيّة، وقد كانت الصّناعات والمهارات التقنيّة في البناء والخزف والوراقة وأدوات الزّينة والتّحف أهمّ محامل الفنّ الإسلامي. بل إنّ العرب تسمّي الفنون صناعات فالخطّ «صناعة شريفة» ويقال «صناعة الشّعر» و«صناعة الكيمياء». «إنّ الصّناعة والصّنعة والمهنة والحرفة والعمالة والفنّ مجموعة ألفاظ بينها فويرقات معنويّة تقييدا وإطلاقا، ولكنّها تلتقي في الدّلالة على معاني الكسب والحذق والتّمهّر من طريق المزاولة المتكرّرة باليد أو المعالجة بأداة أو بآلة وعلى معنى قابليّة التطوّر... واكتساب دربة عمليّة وخبرة ذهنيّة... وهي في معانيها الاصطلاحيّة دالّة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة على شتّى أعمال الإنسان وأفعاله المادّية والفكريّة والرمزيّة والفنيّة والجماليّة»(43).

وفق هذا المنظور عرفت الصّناعات الفنيّة بالقيروان تطوّرا متسارعا ومناحي جماليّة متميّزة، فإضافة إلى فنون الخطّ وفنون العلوم والآداب ازدهرت بالقيروان الصّناعات النقديّة فمنها ضرب السّكّة والتي يصطلح عليها حديثا بالمسكوكات.

وهكذا، فمنذ عصر الأغالبة كان لهذه الصّناعة حظّ وافر من الاهتمام، لا سيّما وأنّ هناك قدرا من ذلك يرسل مع الهدايا المناسبة إلى الخليفة العبّاسي المأمون، بعد أن ضرب عليها عبارة «الخليفة الإمام»(44). وقد تطوّرت نقود القيروان بتطوّر عهود الحضارة في هذه الدّيار. وأهمّ ما يجب التّنبيه إليه في هذا المجال أنّ الصّناعات الفنيّة بالقيروان اتّخذت منحى خاصّا بها، وطبعت بطابع قيرواني أصيل رغم انتمائها إلى سائر معالم الفنّ الإسلامي أي أنّه كما اتّخذ الخطّ القيرواني شكله المزهري حتّى أصبح يعرف بالخطّ الكوفي القيرواني. اتّخذت فنون وصناعات أخرى من وحي البيئة القيروانيّة، والذّوق القيرواني طابعا مميّزا سواء من جهة التّلوين أو التّوليد أو بسبب خصوصيّة الماء أو الهواء بالمكان أو بما هو راجع إلى المزاج الفردي أو المزاج العام للمجموعة بتأثير ذلك كلّه»(45).

ومن أشهر الصّناعات الفنيّة ذيوعا وانتشارا بالقيروان صناعة الرّق والبردي ذلك أنّه كثر منذ زمن النّشأة «استعمال الرّقوق في نسخ المصاحف والدّواوين العلميّة وسائر المكتبات قبل ظهور الكاغذ وانتشاره»(46). وقد كان ذلك يكلّف طلبة العلم الكثير: «حكى أحمد بن خالد بن يزيد (وهو) من رجال القيروان في القرن الثّالث قال: كانت أمّي تغزل الصّوف باللّيل، فأبيع غزلها لأشتري به الرّق والكتب»(47). وقد ذاع استعمال الرّقّ أداة للكتابة لدى أهل إفريقيّة والقيروانيين منهم على وجه التّخصيص، ومن ثمّة فقد «بلغ أهل إفريقيّة في صناعة تجهيز الرّقّ وصقله وتمحيره، وصبغه أحيانا بألوان مختلفة -ما بين أخضر ولازوردي وأحمر قان- الغاية القصوى في الإتقان، والنّعومة حتى صار الرّقّ من السّلع التي يتجهّز فيها ويرتقي بها إلى جميع آفاق المغرب والأندلس والعدوة الإفرنجيّة»(48). ومن مظاهر ذلك أن تسرّبت صناعة الرّق والورق من إفريقيّة «إلى الأندلس ومنها إلى بقيّة قارّة أوروبا الغربيّة»(49)، وهكذا تطوّرت هذه الصّناعة وازدهرت وعرفت فنونا خاصّة. يصف لنا صاحب الورقات جوانب هامّة من ذلك، فيقول: «ومن يطّلع على قناطر الرّقوق المحفوظة في المكتبة العتيقة بجامع عقبة في القيروان يرى ما يدهش الأبصار من دقّة الصّنعة وجودة التّحضير والإتقان. ودامت صناعة الرّقّ في القيروان - وإفريقيّة عموما - في نموّ وازدهار دهرا طويلا، وقد كتبت عليه المصاحف والصّكوك والعقود إلى آخر القرن التّاسع للهجرة (15 م)، بينما نرى الرّقّ انقطع استعماله في المشرق، وقد قام مقامه ورق الكاغذ من أوّل القرن الرّابع حتى لم يبق للرّقّ بعد ذلك التّاريخ من يكتب عليه»(50).

ومعنى هذا أنّه قد وجد تضافر بين سائر الصّناعات الفنيّة بقيروان بلاد إفريقيّة، صناعة الورق والبردي وكذلك الكاغذ وصناعة الخطّ العربي والوراقة والتّدوين وسائر أدوات الكتابة كالأرقام. وهي صناعات فنّية تلتقي مع معالم الفنّ الإسلامي كما جسّمتها العمارة الدّينيّة. وقد رأينا نموذجا منها، ممثّلا في جامع عقبة، وكما تجلّت في العمارة المدنيّة ممثّلة في القصور والبيوتات وأبواب المدينة والدواوين ودور العلم والأدب والصّناعة، ومن خلال هذا وذاك كانت مدينة القيروان تنحت معالم شخصيتها الفنيّة عبر التّاريخ، لتصبح مدينة عربيّة إسلاميّة ذات تاريخ عريق غدت بموجبه تراثا عالميّا يستأثر باهتمام كلّ أنحاء العالم.

## المصادر والمراجع

1) الدولاتلي (عبد العزيز)، الزيتونة عشرة قرون من الفنّ المعماري، المعهد الوطني للتراث - وزارة الثقافة، ط 2، 2000، ص 23.

وانظر عثمان (محمد عبد الستار)، المدينة الإسلاميّة، عالم المعرفة، العدد 128، السنة 1998. ولن نهتم في هذه الورقة بمشكلة التأثّر والتأثير بين الفن الإسلامي وأنماط الفنّ القديم التي يفترض أنه اقتبس عنها، أو اقتبس وتطوّر في الأساليب المعمارية وأنماط الزخرفة والزينة. وقد خاض في ذلك كثير من الباحثين والمستشرقين والعرب، من ذلك مثلا ما كتبه جورج مارسي Marçais l'art islamique, P.U.F. 1962 G.

Golvin (Lucien), Essai sur l'architecture religieuse musulmane. Paris, 1974.

وانظر المناقشات التي عقدها أحمد فكري على امتداد كتابه، المسجد الجامع بالقيروان، مجلّد 1، مطبعة المعارف، مصر، 1934.

2) عبد الوهاب (حسن حسني)، ورقات عن الحضارة العربيّة بإفريقيّة، ج1، مكتبة المنار تونس، 1965، ص 47.

3) المالكي (أبو بكر)، رياض النفوس، ج2، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1994، ص 97.

4) حسن (محمد)، الجغرافيا التاريخيّة، دار الكتب الجديدة المتّحدة، بيروت، لبنان، 2004، ص 75.

5) الجنحاني (الحبيب) القيروان عبر عصور ازدهار الحضارة الإسلاميّة في المغرب العربي، الدّار التونسيّة للنشر، 1968، ص 33.

6) محفوظ (فوزي)، مواقع ومعالم، مظاهر من تاريخ الفنون والعمارة بإفريقيّة ضمن المؤلّف الجماعي «تونس عبر التّاريخ»، ج2، مركز الدّراسات والبحوث الاقتصاديّة الاجتماعيّة، تونس، 2007، ص 162.

7) م.ن، ص.ن.

8) أنظر أخبار ذلك مثلا في الدّباغ القيرواني معالم الايمان 4 أجزاء، المكتبة العتيقة، تونس.

9) محفوظ (فوزي) المرجع السابق، ص 164.

10) الجنحاني (الحبيب)، القيروان، ص 122.

11) فرحات (يوسف شكري)، المساجد التاريخيّة الكبرى، ط1، دار الشّمال، طرابلس، لبنان، 1993، ص 7.

12) Voir, Oleg Grabar, La formation de l'art islamique, Flammarion, Paris, 2000, Trd de l'anglais par Yves Thoraval (Introduction).

13) بهنسي (عفيف)، الجماليّة الفنيّة في مفردات العمارة الإسلاميّة، ضمن مجلّة، عالم الفكر، العدد 4، المجلّد 34، أفريل 2006، ص ص 38-39.

14) أنظر بوتشيش (إبراهيم القادري)، ثقافة المنع والهدم في معمار المدينة بالغرب الإسلامي من خلال العصر الوسيط: مدينة القيروان نموذجا، ضمن كتاب، «حلقات مفقودة من تاريخ الحضارة في الغرب الإسلامي»، دار الطليعة، بيروت، 2006.

15) فكري (أحمد) مساجد القيروان. مجلّد 1 مسجد القيروان، مطبعة المعارف، بمصر، 1353 هـ/ 1934م، المقدّمة.

16) م.ن، ص.ن.

17) عثمان (نجوى) مساجد القيروان، ط1، دار عكرمة، دمشق، 2000، ص 65. وانظر الرّفاعي (أنور) تاريخ الفنّ عند العرب والمسلمين، دار الفكر، 1977، ص 42.

18) المالكي، رياض النّفوس، ج1، ص 121.

19) الجنحاني (الحبيب)، القيروان، ص 122 .
20) فكري (أحمد)، ص 23 .
21) البكري: المسالك والممالك.
22) الجنحاني، القيروان، ص 123 .
23) م.ن، ص.ن.
24) م.ن، ص.ن.
25) الرماح (مراد)، القيروان، الحياة الثقافيّة، العدد 176، أكتوبر 2006، ص 101 .
26) فكري (أحمد) المسجد الجامع بالقيروان، ص 15 .
27) م. ن، ص. ن.
28) م. ن، ص. ن.
29) م. ن، ص. ن.
30) الرماح (مراد)، القيروان، الحياة الثقافيّة، العدد 176، أكتوبر 2006، ص 112 .
31) م. ن، ص 16 .
32) بهنسي (عفيف) الفن الإسلامي، دار طلاس، دمشق، 1985، ص 104-165 .
33) أنظر مزيد التّفاصيل حول ذلك في الفصل الرابع من كتاب أحمد فكري، المسجد الجامع بالقيروان (سبق ذكره) وبهنسي، الفنّ الإسلامي، ص 165-166 .
34) بهنسي، الفنّ الإسلامي، ص 165-166 .
35) الجنحاني، القيروان (سبق ذكره) ص 127 . وأنظر G. Marcais، Manuel d'art musulman، P 6. (ذكره الجنحاني، م. ن.)
36) ابن خلدون، المقدّمة، دار صادر بيروت، ص 311-312.
37) عبد الوهاب (حسن حسني) ورقات عن الحضارة العربيّة بإفريقيّة ج2، مكتبة المنار تونس، 1981، ص 159.
38) المرجع نفسه، ص 158.
39) المرجع نفسه، ج1، ط1965، ص 344.
40) عبد اللطيف (محمد الصادق)، إشراقة الخطّ العربي في تونس، المجلة الصادقيّة، العدد 21 جانفي 2001، ص 55-56.
41) ابن خلدون، المقدّمة، ص 312.
42) م. ن، ص 312.
43) الدريسي (فرحات) في الثّقافة الماديّة العربيّة الإسلاميّة، أديكوب للنّشر، تونس 2003، ص 30.
44) عبد الوهاب (ح.ح) ورقات، ج1، ص 428.
45) الكعبي (المنجي) القيروان، دار الغرب الإسلامي، 1990، ص 68 .
46) عبد الوهاب (ح.ح) ورقات، ج1، ص 155 .
47) م. ن، ص 156 .
48) م. ن، ص 161 .
49) م. ن، ص 162 .
50) م. ن، ص 164 .

# مدرسة الاعتزال في القيروان

## ما بين بداية القرن 2هـ/8م إلى القرن 3هـ/9 م

## من الظّهور إلى الأفول

رمضان بن رمضان

روي عن مالك أنه قال: «إنّ أهل الذهن والذكاء والعقل من أهل الأمصار ثلاثة: المدينة ثم الكوفة ثم القيروان.»

ابن ناجي، معالم الإيمان، ج 2 ص38

ما انفكّت القيروان منذ تأسيسها (50هـ/ 669 م) على يدي عقبة بن نافع الفهري (ت64هـ/ 683 م) تتسع وتكبر لتصبح مصرا من أمصار الإسلام الكبرى، لقد كان تمصيرها سريعا جدا. فلم يأت القرن الثاني حتى زخرت بالسكان على مختلف أنواعهم من بربر وروم وعرب، فاليعقوبي وقد ألف كتابه في حدود سنة 276 هـ/ 889 م يروي أنه يوجد بالقيروان «أخلاط من قريش ومن سائر بطون العرب، من مصر وربيعة وقحطان، وبها أصناف من عجم البلاد، البربر والروم وأشباه ذلك» (1). إن الحالة التي يصفها اليعقوبي يرجع عهدها إلى مستهل القرن الثاني، ذلك إننا نعلم مثلا أن بني فهر، وهم بطن من الأرستقراطية القرشية (2) قد استوطنوا القيروان منذ يوم قدومهم تحت قيادة بعض سادتهم، عقبة ابن نافع القهري وأنه كانت لهم جنة كبيرة بجوف المسجد الجامع، انتزعت منهم بأمر من هشام بن عبد الملك الذي تولى الخلافة من 105 هـ إلى 125 هـ قصد الزيادة في هذا المسجد(3). أما عن الفرس فلم يستوطنوا القيروان إلا بعد مجيء بني عباس إلى الخلافة أي بعد سنة 132هـ/ 749 م سنة سقوط الخلافة الأموية، ويذكر ابن الآبار في كتابه الحلة السيراء أن أبا جعفر المنصور تزوج وهو إذ ذاك سوقة في آخر أيام ولاية هشام بن عبد الملك أم موسى بنت منصور» (4). وهي ابنة منصور بن عبد الله بن يزيد الحميري وهو من أشراف العرب الذين اختاروا القيروان لهم وطنا والذي نسج بينه وبين الخلافة العباسية صلات عن طريق المصاهرة، وإذا أضفنا إلى هذا أن سلامة بنت بشير، أم أبي جعفر المنصور، كانت جارية بربرية من قبيلة نفزة، اتضحت أهمية الصلات التي نشأت عن طريق المصاهرة بين إفريقية والعراق.

فالقيروان بفضل هذه الصلات وبفضل من استقر بها من أفراد الارستقراطية القرشية الحاكمة، ومن أشراف العرب عامة، أخذت تكون ابتداء من القرن الثاني وسطا مساعدا على نشوء حضارة عربية وحركة فكرية إسلامية أصيلة (5).

إن إفريقية تلك الرقعة الترابية كانت تتسع وتضيق وذلك حسب أهمية السلطة التي تنتصب فوق أرضها وهي أغلب الأحيان تشمل بلاد تونس الحالية وجزءا من ليبيا وجزءا من الجزائر إلى حدود بجاية. وقد تأسست على أرضها مدينة القيروان منذ أواسط القرن الأول السابع ميلاديا وأصبحت عاصمة لها وللمغرب كله في عصر الفتوحات، ثم في عهد الولاة إلى أن اتسع عمرانها وعظم ازدهارها وأصبحت من أكبر مراكز الثقافة الإسلامية خلال القرون الأربعة الأولى. لقد كانت هذه المدينة على اتصال مستمر بالمشرق وذلك عن طريق العلماء الذين كانوا يفدون عليها والطلاب الذين كانوا يوفدون إليها والحجاج والتجار الذين كانوا يسافرون إلى هناك، ولهذا كانت «القيروان» منذ فجر الإسلام تتابع حركات الأفكار والمجهودات التي كانت تبذلها المذاهب في دراسة مصادر التشريع (القرآن والسنة) من أجل تقرير العقيدة وتدوين الشريعة، فليس غريبا أن نجد في القيروان انعكاسا صادقا وصدى للمنازعات التي قامت بين المذاهب في الشرق(6)... فالمنافسات الحادة في التوحيد والفقه والتي جرت بين النقليين (دعاة النقل) وبين أصحاب النزعات العقلية في المشرق كان لها صدى في المغرب وفي إفريقية تحديدا، وقد دارت هذه المناقشات حول الأحكام الفقهية من جهة وحول المسائل العقدية الكبرى مثل ماهية الله، صفاته، الجبر والاختيار وهل القرآن مخلوق أم قديم، وذلك بالاستناد إلى تفسير للأصول (القرآن والأحاديث) تفسيرا ذا وجهين، حرْفي ومجازي.

## ظهور الاعتزال في إفريقية :

ارتبط ظهور الاعتزال بإفريقية بمبعوث واصل بن عطاء (ت131هـ/ 748م) عبد الله بن الحارث، إذ كان واصل قد وجه دعاة كثيرين إلى أنحاء مختلفة من البلاد الإسلامية(7) وبهذا يكون الاعتزال قد ظهر بإفريقية في العقود الأولى من القرن الثاني/ الثامن «اثر انطلاقته على يد واصل في المشرق، بين سنتي(100 و110هـ/ 718 و728م). وقد أكدت المصادر الخاصة بتاريخ الإسلام في إفريقية والمغرب على أن مذهب الاعتزال دخل هناك في وقت مبكر جدا، وعلى هذا لا يكون مجيء داعية واصل قد تأخر عن اللحاق بداعيتي الخوارج عكرمة وسلمة بن سعد وداعية الشيعة عيسى بن محمد النفس الزكية، مع بعثة الفقهاء العشرة(8)التي أرسلها الخليفة عمر بن عبد العزيز في حدود سنة 100هـ/ 778م من التابعين الذين عرفوا بفقههم وعلمهم وفضلهم لتدعيم مذهب أهل السنة (9).

ويعود انتشار الاعتزال بإفريقية إلى عوامل أخرى، وهو كغيره من الدعوات الوافدة من المشرق عن طريق الدعاة، أو العرب المبعوثين في مسؤوليات، أو مع حركة الجند خاصة وهم بداية من العصر العباسي يأتون من العراق وقد شاعت في حاضرتيه البصرة والكوفة شتى الآراء المذهبية، وكان الغالب على هؤلاء الوافدين بهذه الآراء الجديدة انتماءهم إلى العنصر الفارسي والى البيوت الثرية. وتذكر المصادر أن الاعتزال قد تسرب إلى جهات مختلفة من بلاد البربر، فقد كانت هناك جماعات قوية من أهل زناته واصلية أي أتباعا لواصل بن عطاء، كما أشار بعض المؤرخين السنيين والإباضية إلى المناظرات التي دارت بين الواصلية والإباضية وذكر الشماخي (ت1521/ 928م) في كتابه السير، أن أهل نفوسة قاموا بمساعدة إباضية تاهرت في مناظراتهم للواصلية عندما تغلب الآخرون عليهم (10).

وقد لعب الجانب السياسي دورا مهما في نشر الاعتزال بإفريقية، بل في كامل أنحاء المغرب، وصار الاعتزال مثار جدل كبير بين أهل السنة بإفريقية والقيروان وكذلك بين الإباضية في المغرب الأقصى. ولقد توفق المعتزلة إلى تكوين بعض الإمارات المستقلة بالمغرب، وقد أفادتنا بعض المؤلفات أن الاعتزال دخل المغرب

وأنه ازدهر غربي تاهرت أكثر مما ازدهر بالقيروان حصن السنة المحمي جيدا وترتب على ذلك ظهور إمارات للمعتزلة مثل إمارة البربري إبراهيم بن محمد المعتزلي وعاصمتها أيزرج (11) وقد أكدت مصادر الخوارج هذا الخبر وذكرت أن الإباضيين ناقشوا في المناظرات ودمغوا بحجتهم جيرانهم المعتزلة (12).

وكذلك أيضا كان أبو ليلى إسحاق ابن محمد بن عبد الحميد، صاحب وليلة، معتزليا ينتمي إلى النزعة الزيدية وهو الذي قبل إدريس الأول ومكنه من إقامة دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى. هكذا كان للاعتزال قدم «راسخة» بإفريقية والمغرب بل كان دين أسرة الأغلبية والتي سيشهد معها عصره الذهبي في القيروان.

## الاعتزال بين الأصل والصورة :

في المشرق أيد المعتزلة بني العباس، ولئن كان المعتزلة في أصل منشئهم حسب بعض المصادر(13)، حزبا سياسيا، ولد من رحم المشاغل السياسية مثل الخوارج والشيعة، فهم قد تميزوا بالحياد أثناء الفتنة الكبرى وفضلوا الاعتزال فاصطلح على تسميتهم بالمعتزلة، فقد كان المعتزلة أعداء لبني أمية وللشيعة وللخوارج أي لجميع الأحزاب التي ساهمت في الفتنة، هذا التيار اصطبغ بصبغة دينية ككل المذاهب، لكنه جمع نخبة مفكرة ذات اتجاه عقلاني في فهم النصوص الدينية وقد عدهم شارل بيلا حماة الدولة العباسية الوحيدين، فمنذ أن أصبح الاعتزال هو المذهب الرسمي للدولة ابتداء من المأمون (198 / 218) مرورا بعهد المعتصم(218هـ/ 227هـ) وصولا إلى عهد الواثق(227هـ/ 232هـ) لم تكن بلاد المغرب بمعزل عما يحدث في المشرق من تطورات سياسية وفكرية.

ففي جمادي الثانية من سنة 184هـ/ يوليو800م، قامت بإفريقية إمارة ممثلة في شخص الأغلب الذي كان من أبرز القواد عند أبي جعفر المنصور وفي ابنه أيضا إبراهيم (800/ 812)، احتلت إفريقية مرتبة الإمارة الوراثية واتجهت نحو الاستقلال الذي تزايد رسوخه بالنسبة إلى المشرق فتحملت مصيرها وشقت الطريق نحو اكتمال شخصيتها، دون أن تفصم العرى الروحية مع المركز، فظلت على وشائج متينة بما يحدث في بغداد وظلت تلك التحولات السياسية والفكرية والاجتماعية تجد صداها في عاصمة الأغالبة.

كانت علوم الإسلام كلها على اختلاف نزعاتها ونحلها تدرس «بجامعة» القيروان، وقد كانت لكل فرقة منابرها التي تنافح من خلالها عن آرائها وأفكارها وتذكر المصادر أنه قبل تولي سحنون(160 - 240هـ/ -777 854م) القضاء سنة 234هـ/ 849م كانت توجد في مسجد القيروان حلقات علم ومناظرات تضم الخوارج الصفرية والإباضية وكذلك المعتزلة وكانوا يتناظرون وكل فرقة تعلن جهارا أراءها وأفكارها. صحيح أن الاعتزال الإفريقي قد ضاعت مراجعه ومؤلفات أعلامه، وقد نعثر على شذرات منه في مؤلفات خصومه، مثل كتب طبقات السنيين والأفارقة ولقد اكتشف محمد الطالبي كتابين(14)في الرد على القدرية من تأليف عالمين قيروانيين، أولهما بعنوان كتاب السنة، ألفه أحمد بن يزيد القرشي المعلم(ت284هـ/ 897م) والثاني منهما كتاب الحجة ليحي بن عون الخزعي (ت298هـ/ 911م). في الكتاب الأول وبعد أن يذكر صاحبه عددا كثيرا من المحدثين والفقهاء كأنس بن مالك والأوزاعي وسفيان الثوري، ويعلن تمسكه بمنهج الإمام المالك، يحذر من البدع ويندد بأصحابها ويركز ردوده على مسألة القدر، فيدحضها ويذكر في هذا السياق رواية وكيع بن الجراح(ت197هـ/ 812م) في أن من يدعي أنه مستطيع الإيمان فهو مشرك (15). فالإيمان بهذا الاعتبار هو عطية الله والإنسان وحده لا يقدر على الحصول عليه بل الله هو الذي يقدر الإيمان لعباده، فأحمد بن يزيد ينكر رأي القدرية ويرد رأي الجبرية كذلك ويوصي بعدم الصلاة وراء أي واحد من أتباعهما.

أما الكتاب الثاني، فهو ذو صبغة فقهية وكلامية ويظهر فيه التأليف والترتيب وصاحبه معني بالسنة

والذب عنها بقوة، فالمؤلف اهتم بالإضافة إلى إيراد النصوص بمناقشة المخالفين-المعتزلة-مناقشة عقلية فلم يكتف بعرض الأحاديث والرواة كما فعل أحمد بن يزيد، بل حاول أن يقارع خصمه بالحجة العقلية وكان ينزع للدفاع عن السنة، وهذا في حد ذاته يشكل تحولا في المدرسة السنية التي انتقلت من موقف الاستنكار والتنديد إلى موقف استخدام أساليب الخصم في الجدل والبرهنة والتألق في ذلك. وهنا ينبغي أن نلاحظ أن هذين المصنفين قد تزامن تأليفهما مع تأليف الأشعري (260 - 324 / 874 - 935) في الشرق لكتابه الإبانة عن أصول الديانة والذي سمح للمذهب السني باقتحام المسائل الكلامية من الباب الواسع(16). فيحي بن عون يرد على القدرية-المارقين من الدين- الذين يزعمون أن الله خلق الخير وأمر به ولم يخلق الشر ولو خلقه لأمر به وبذلك يزعمون إن هناك إلهً للخير وإلهً للشر وهذا رأي المنانية الزنادقة (17).

تبدو المعتزلة في هذين المصنفين في صورة الفرقة الضالة التي تعود جذورها لا إلى مؤسس الاعتزال واصل بن عطاء أو إلى أبي الهذيل العلاف أو إلى النظام بل أبعد من ذلك إنها مدانة لأنها جهمية تتبنى أراء الجهم بن صفوان(ت128هـ/ 745م) في القدر وهي غيلانية لأنها تتبنى أيضا أراء غيلان الدمشقي (ت بعد 105 هـ / 723 م ) ومن يمثلهما في المشرق بشر بن غياث المريسي وفي المغرب سليمان الفراء.

فحسب يحي بن عون: «اثنان تقاسما نشر الزندية أحدهما بشر بن غياث المريسي اليهودي الصباغ في المشرق. وامتد ذلك إلى المغرب بعد أن نقل عنه سليمان الفراء بن الأربن المناني والمنانية حسب الأشعري في مقالاته هي طائفة من الثنوية un sous-groupe dualiste فإذا كان المريسي معروفا، فان سليمان الفراء يحتاج إلى أن نعرف به- ولكن من خلال كتب أهل السنة- يذكر أبو العرب المالكي في طبقاته عن يحي بن محمد بن يحي سالم قال: «حدث أسد بن الفرات يوما بحديث فيه رؤية الله-تبارك وتعالى-يوم القيامة، وسليمان الفراء في مؤخر المجلس فتكلم الفراء وأنكر. فسمعه أسد فقام إليه وجمع بين طوقه ولحيته واستقبله بنعله فضربه ضربا شديدا حتى أدماه»(18).

ورغم ذلك يظل العنوان الكبير لهذه المدرسة سليمان بن أبي حفص الفراء(ت269هـ/ 882م) وهو من أبوين ذميين، اعتمادا على ما ذكره ابن الأثير(19) وهو المصدر الذي اعتمده محمد الطالبي في إثبات نسبه الذي تضاربت حوله الروايات على ما ذكره يحي بن عون الذي كان معاصرا له، لقد أخذ الفراء الاعتزال عن بشر المريسي (ت218هـ/ 833م) وعن أبي هذيل العلاف (ت235هـ/ 850م) وشيوخ آخرين التقى بهم لما ارتحل إلى العراق (20). وعرف بقدرته على الجدل والمناظرة وغلوه في القول بخلق القرآن حتى كاد يقتل بسبب ذلك وله كتب في خلق القرآن، شارك في مناظرات أهل السنة كاسد بن الفرات ومحمد بن سحنون (202 - 256 هـ/ 817 - 870م).

إن حجم الردود وعنفها على أهل الأهواء والبدع تنم عن أهمية أصحاب تلك الآراء المراد دحضها وعن مدى انتشارها والقلق الذي تسببه لدى الأطراف والفئات التي امتشقت لواء الدفاع عن حياض السنة وعن نقاء العقيدة وصفائها، وتذكر المصادر أن النقاش في القيروان كان يدور حول القدر أي حول مشكلة الجبر والاختيار التي حيرت ضمائر كل أهل الأديان، وعقول كثير من الفلاسفة. وكان أهل الاعتزال يقولون بالقدر، أي بالاختيار وكان أهل السنة يتجنبون الخوض في القدر، إلا أن هذا الموقف لم يمنع سكان القيروان من الخوض فيه، بل أصبح القدر الشغل الشاغل لعقول الناس في حلقاتهم ومختلف اجتماعاتهم سواء في مساجدهم أو في سقائف دورهم، ومهما اجتهد أهل السنة في صيانة أسماعهم، فقد لا يتماسك بعضهم من أن يقف ويوجه أذنا صاغية للأصوات اللاهجة بأمر القدر. قال أبو العرب: «وحدثني أبو عثمان، قال سمعت أبي يقول: جزت سقيفة العراقي، وهم يتناظرون في الاعتزال، فوقفت أسمع منهم، فبلغ ذلك

بهلولا(وهو أحد زهاد القيروان (ت 183 / 799). فلما جئته أقبل علي وجعل يقول: أما بلغني انك مررت بسقيفة العراقي وهم يتناظرون في القدر، فوقفت إليهم تستمع منهم؟ وأغلظ علي.»(21). ولئن تراوحت ردود أهل السنة على بقية الفرق، من حيث الأساليب المستعملة من التنديد والاستنكار إلى مقارعة الحجة بالحجة، فإنها ستتخذ بمرور الوقت أشكالا أكثر تصلبا وعنفا في مواجهة «الزنادقة» و«المارقين من الدين». لقد كتب عبد الله بن فروخ إلى مالك بن أنس يخبره أن بلدنا (يعني إفريقية) كثير البدع، وأنه ألف لهم كلاما في الرد عليهم» (22).

ويمكن أن نستنتج من رد الإمام مالك على رسالة تلميذه ابن فروخ أهمية هذه الفرق رغم قلة أنصارها، وما سببته من مشاكل للمدرسة المالكية في القيروان (23) من ذلك مدرسة المعتزلة وهي أهم هذه المدارس فلم يقتصر الأمر في الرد عليها، على مسألة القدر، بل أثيرت مسألة خلق القرآن موضوع الساعة، والتي أثيرت في بغداد، إبان عهد المأمون، لكن صداها ظل يتردد في إفريقية وفي القيروان، فقد اشتغل أنصار المعتزلة بهذه المسألة وقد تولى قيادة هذا الاتجاه الفكري المتحرر عدد من علماء القيروان المشهورين، أمثال ابن أبي الجواد وأبي إسحاق العمشاء وابن ظفر، ومحمد الكلاعي الذي رد على سعيد بن الحداد في أحد مؤلفاته ومحمد المسحي... ومن أشهرهم القاضي أبو محرز الذي ولاه زيادة الله الأول القضاء وحماه من أعدائه، كان قادة حركة الاعتزال في القيروان يمثلون نخبة من الطبقة الأرستقراطية الفكرية المنحدرة في أكثر الأحيان من الأسر التجارية التي استوطنت القيروان وقد عرف أصحاب هذه المدرسة بالجرأة والذكاء(24).

لا شك في أن للدعامة المادية، دورا مهمّا في نشأة الفكر وفي بلوغه شأنا عظيما من التطور في ظل مساحة من الحرية تضمن لاختلاف الآراء الحد الأدنى من التداول، وهذا شأن المعتزلة وغيرها من المدارس الفكرية، في ظل الدولة الأغلبية التي امتاز نظامها في بعض فتراته، على خلاف النظم السياسية التي عرفتها القيروان في القرون الوسطى، بترك الحرية لجميع المدارس الفكرية، فلم يحاول بنو الأغلب القضاء على أي مذهب بالقوة، وإن أظهر كثير منهم العطف على المدرسة المالكية، نظرا إلى شعبية هذه المدرسة، كما لم يمنع ذلك البعض من أمراء بني الأغلب من اعتناق مذهب الاعتزال وبلغ بهم الأمر إلى جعله مذهب الدولة فكتبت السجلات بخلق القرآن وأمر بقراءتها على المنابر وأن يحمل الناس عليها (25). ولا سيما في عهد زيادة الله الأول (204 هـ- 235هـ/ 817 - 838) وعبد الله الثاني وأبو جعفر أحمد فقد عرف عن هؤلاء عطفهم على المدرسة العراقية وعلى مذهب الاعتزال. ولعل في اعتناق بعض الأمراء الأغالبة للاعتزال ومحاولة فرضه بالقوة مستعينين في ذلك بجهاز قضائي مسخر لخدمة رغباتهم، قد يكون أحد العوامل التي أدت إلى ضعف دولتهم والى التعجيل بالقضاء عليها على أيدي الفاطميين(297 - 567هـ/ 909 - 1171م).

لقد أصبحت القيروان في تلك الفترة مركزا لامعا للدراسات الاعتزالية، على الرغم من أن أسماء أهل الاعتزال لم يصل إلينا منهم إلا القليل، وهذا طبيعي، فهم الفئة المغضوب عليها، فكيف ستجد لهم ذكرا في كتب خصومهم، فكتب طبقات السنة لا تذكر المعتزلة إلا من خلال محنتهم على أيدي المعتزلة، ومواقف أهل السنة منهم، لقد وضع المعتزلة تآليف، إذ كانوا مشهورين بالبيان والحجاج وهذه أيضا لم نعثر عليها (26). وأشهر من امتحن من السنيين سحنون، فقد أعد له الأمير الأغلبي مجلسا لمناظرته في مسألة خلق القرآن، وحضر المجلس ابن أبي الجواد أحد شيوخ المعتزلة وكان قاضيا، تولى القضاء سنة 214 - 232هـ/ 829 - 847م. وكاد إنكار سحنون لخلق القرآن يؤدي به إلى الهلاك، إذ نصح ابن أبي الجواد الأمير بقتله(27). كما امتحن هذا القاضي في

موقف آخر، أبا جعفر موسى الصمادحي(ت225هـ/ 839 - 840م)في نفس المسألة(28).

لم يتعرض المعتزلة إلى مقاومة أهل السنة فقط، فقد لقوا مقاومة من الإباضية كذلك على الرغم من التقائهم معهم في مبادئ كثيرة، إذ وقع التأثر والتأثير بين أقطابهم منذ نشأة المدرستين ناضرهم الإباضية ورد عليهم بعض متكلميهم كأبي حزر الحامي في كتابه «الرد على جميع المخالفين»، فرغم هذه المقاومة العنيفة، كانت للمدرسة الاعتزالية أهمية كبيرة، بفضل روادها الذين استطاعوا أن يدخلوا مبادئ الاعتزال إلى إفريقية.

## انتصار المذهب السني وانقلاب الصورة :

لقد حاول أمراء الأغالبة، منذ أن صار الاعتزال مذهبا رسميا لدولتهم، ولأسباب تخص السياسة الداخلية، المحافظة على توازن معين بين المعتزلة القليلي العدد وبين السنيين الأكثر عددا وعلى هذا الأساس، كانت الوزارة من نصيب المالكية فكانت لبني حميد في عهد زيادة الله الأول ومن جاء بعده، لأنهم كانوا حماة للسنة بينما تولى القضاء معتزلي هو ابن أبي الجواد الذي اضطلع بهذه الخطة على امتداد ثماني عشرة سنة. هذا التوازن انخرم مع مجيء الأمير محمد الأول(ت242هـ/ 856م). فقد عرض الأمير على إمام السنة في المغرب الإسلامي، سحنون (160 - 240هـ/ 777 - 854) خلافة أبي الجواد، بعد أن أدرك أنه انتصر بفضل تأييد جموع أهل السنة الذين توافدوا إلى القصر للتعبير عن طاعتهم له، واستخلص غداة ظفره، النتائج من تغير موازين القوى، فعزل القاضي المعتزلي سنة 232هـ/ 846 - 847 م حقق بذلك هدفين في آن واحد، عزل عونا لم يستحمد ولاءه وأرضى ممثلي القوى التي ساعدته، فاتصل حالا بالتهاني من سحنون المتكلم باسم السنة (29).

في تلك الفترة، لم يكن أهل السنة موحدين، فقد انقسموا إلى فريقين غير متكافئين في العدد، كان أتباع أبي حنيفة يعرفون بالكوفيين، خلافا لأهل المدينة الذين كانوا موالين لمالك، وكان الحنفية أكثر عددا، لكن المالكية كانوا يمتلكون شخصية كاريزماتية هي شخصية سحنون، كان فقيها علامة، ذاع صيته في كامل بلاد المغرب، ويفسر المؤرخون عدم تسرع سحنون في قبول الخطة-القضاء- التي ظلت شاغرة لمدة سنتين، برفضه أن يكون قاضيا لقسم من أهل السنة، أي المالكية دون الحنفية، فيكون بذلك متعرضا لعداء الآخرين، أي لأغلبية الفقهاء، كما كان يرغب في التحرر من التبعية للأمير وللبلاط. ارتقى سحنون إلى القضاء بعد أن حلف عليه محمد بن الأغلب بأشد الأيمان فتمتع بسلط لم تمنح لأحد قبله أبدا.

ولتدعيم سلطته، استعان سحنون بإمام المذهب الحنفي بإفريقية، سليمان بن عمران (30) وكلفه أول الأمر بالكتابة قبل أن يوليه قضاء باجة وأربس، فقبل سليمان ذلك واحتفظ بحرية القضاء طبق مبادئ المذهب الحنفي، فتهيأ بذلك تحالف حقيقي للسنة، يؤشر على أن تحولا حاسما لا رجعة فيه قام منذ ذلك الوقت، انضمت بمقتضاه إفريقية رسميا إلى المذهب السني(234هـ/ 849م).

لقد قطعت إفريقية في مذهب السنة شوطا مهما، لنفس الأسباب التي قبلت بها الاعتزال كمذهب للدولة دون أن يوجد ما يعدها لذلك بصورة مخصوصة سوى محاكاة الخلافة العباسية في مختلف تقلباتها، فبتولي المتوكل الخلافة (232 - 247 هـ/ 847 - 861م) ومنعه للمناظرات في القرآن وفي مسائل الدين الأخرى، وعفوه عن الإمام أحمد بن حنبل، يحث على تحالف مع الفقهاء و أئمة أهل السنة ضد الحرس الأتراك وهو ما أدى به في نهاية المطاف إلى التخلي عن آراء المعتزلة بصورة رسمية، ومنذ ذاك التاريخ لوحظ تحول واضح سوف يتزايد في اتجاه رياح السياسة الدينية كما لوحظ في نفس الوقت تغير في نفس الاتجاه بإفريقية ولم يكن هذا التطابق صدفة إذ كان يقول محمد الطالبي:

«مركب الخلافة وزورق الإمارة يعبران نفس المياه وخضعا في نفس الوقت لذات المناورات.»(31).

إن هيمنة المدرسة المالكية على إفريقية تعود أساسا إلى شخصية سحنون الذي سيقود جحافل أصحابه بعزيمة وحكمة نحو التفوق، ويشير المؤرخون إلى أن العامل الأساسي الذي قضى على مذهب أهل العراق بالقيروان كان عاملا سياسيا، هو انتصار الفاطميين على الأغالبة سنة 296هـ/ 909م. وكان لصمود أصحاب مالك في وجه الشيعة، ومقاومتهم لهم دور بارز في عودة الأمراء الزيريين إلى حضيرة السنة في حين فضل أصحاب أبي حنيفة الركون إلى خدمة الدولة الجديدة، وبذلك اندثر مذهبهم ولم يتسلل فيما بعد من جديد إلى إفريقية إلا في أيام الترك(32).

تذكر المصادر أنه قبل تولي سحنون القضاء سنة 234هـ/ 849م كانت توجد في مسجد القيروان حلقات علم ومناظرة تضم الخوارج الصفرية والإباظية وكذلك المعتزلة، وكانوا يتناظرون وكل فرقة تعلن جهارا أراءها وأفكارها ولكن مجيء سحنون عزل أئمتهم ومنع شيوخهم من التدريس، وأطردهم من المسجد وكان يعرض ببعضهم إلى الطواف بهم في أزقة المدينة مسا من هيبتهم وتقليلا من شأنهم، كما أجبر آخرين على أن يتوبوا عن قناعاتهم التي يصنفها سحنون ضمن البدع والأهواء المخالفة لتعاليم أهل السنة.

لقد تلقى الاعتزال ضربة قوية عند تولي سحنون القضاء، فكان مصير أصحابه الإبعاد من المسجد، ووقف قاضي القيروان الجديد من ابن أبي الجواد موقفا متشددا في قضية مالية ورمى به في السجن، وكان يأمر بجلده يوميا، عساه يعترف بالوديعة ولكنه أبى، فاستمر سحنون على ذلك إلى أن مات ابن ابي الجواد(33).

وقد عرف أسد بن الفرات قبل سحنون بمقاومته للمعتزلة، فقد ضرب الفراء وأدماه، وتواصل تأثير المعتزلة بعد سحنون، الأمر الذي جعل ابنه محمد بن سحنون(202 - 256 هـ/ 817 - 870م) يكون في مقدمة من تولوا مقاومة المعتزلة بمناظرتهم والرد عليهم بالتأليف، إذ كتب (الحجة على القدرية) و(الرد على أهل البدع) كما ناظرهم في المجالس التي عقدت بقيادة سعيد بن الحداد(ت 302/ 915). فلئن كان سحنون قد استعمل نفوذه وشعبيته في نصرة المذهب المالكي على الاتجاهات الفكرية الأخرى فإن سعيد قد سلك طريق الجدل والإقناع وكان قي طريقته منهاجي التفكير، قوي الحجة وإن ما بقي لنا من آثاره يدل على المدى الذي بلغته العلوم الجدلية في القيروان، وعلى تأثيرها في أوساط المذهب المالكي الذي استطاع أن يشكل مدرسة كلامية سنية، رفع لواءها، إضافة إلى محمد بن سحنون، عبد الله الغافق(184 - 275هـ/ 888-800م) ويحي بن عمر(213 - 289هـ/ 828 - 902م) وغيرهم. فهل ستكون لها ملامح خاصة تميزها عن نظيرتها في المشرق أم ستظل استنساخا لها؟

## الخاتمة:

لقد كان لإفريقية وللقيروان خصوصا مساهمة فعالة في المجال الكلامي مثلما كان لها دور فعال في المجال الفقهي الذي عرفت به، فلم تتجمد بمفعول تشبثها السني وبمالكيته خاصة وذلك من خلال تصديها ومواجهتها لمختلف التيارات والمذاهب وعلى رأسها مذهب الاعتزال. لا ريب في أن انتصار أعداء المعتزلة عفى آثارهم وطمس ذكر أعلامهم ولكن ذلك لا ينفي أنه كان لهذا المذهب أنصاره وأعلامه بالقيروان وبات من المؤكد أن المعتزلة لعبوا دورا مهما بفضل أطروحاتهم في العقيدة، في صياغة مدرسة كلامية قيروانية، دفعت بالتيار السني إلى اقتحام مجال الجدل الكلامي وإلى بناء منظومة عقدية عملت على الدفاع عن معتقدات أهل السنة والجماعة وترسيخها بهذه الربوع.

## المصادر والمراجع


1) اليعقوبي، كتاب البلدان، (القاهرة 1937). . ص348.

2) القلقشندي(مات سنة 821هـ/ 18+ م،'( نهاية الأدب في معرفة أسباب العرب، تحقيق إبراهيم الأبياري 1959، القاهرة 1957، ص324+.

3) البكري أبو عبيد، ت (487هـ/ 1094+)، المسالك والممالك، تحقيق De Slane نقله إلى الفرنسية، الطبعة الثانية، الجزائر، 1911/ 1913، ص23

4) ابن الآبار، . . .، الحلة السيراء، تحقيق marcus joseph muller (ميونيخ 1866، ج2، ص 339).

5) الطالبي، محمد، دراسات في تاريخ إفريقية وفي الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط. كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، السلسلة الرابعة، تاريخ، المجلد XXVI، تونس 1982، ص144.

6) الفرد، بل، الفرق الاسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح إلى اليوم، ترجمه عن الفرنسية عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت 1987، ص111/ 115.

7) البلخي، باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد (تونس،1393/ 1974+)، ص99-100، وقد ذكر ذلك أيضا أحمد أمين في كتابه فجر الإسلام،(القاهرة 1380-1961)، ص300.

8) المتأمل في هؤلاء الفقهاء يجدهم من قبائل مختلفة بعضهم من العرب: مهاجرين وأنصار وبعضهم من العجم: يجمع بينهم معتقد واحد ومعرفة معمقة بالفقه في الدين، حول هويتهم انظر ابن عاشور محمد الفاضل، أعلام الفكر الإسلامي تونس، د. ت ص13.

9) د. عبد المجيد بن حمدة، المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية، ط،(تونس 1986)، ص 162.

10) الشماخي (أبو عباس أحمد بن سعيد بن عبد الواحد)، السير(قسنطينة،الجزائر 1304) ص 154- 157.

11) ابن خردادبة، كتاب المسالك والممالك، تحقيق وترجمة جزئية للحاج صادق،(الجزائر1949) ص8-9.

12) محمد الطالبي، الدولة الأغلبية التاريخ السياسي، تعريب المنجي الصيادي مراجعة وتدقيق حمادي الساحلي،(بيروت 1995) ط3 ص410-411.

13) انظر النوبختي، فرق الشيعة، (النجف1936) ص5، الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع،(بغداد 1968) ص36

14) voir : Talbi Mohamed : «Du nouveau sur l'Itizal en Ifriqiya» in études d'histoire Ifriqiyenne et civilisation musulmane médiévale (Tunis, 1982) pp 381-388.

15) IBID p 382

16) IBID p382-383

17) IBID p383

18) أبو العرب المالكي، طبقات علماء إفريقية، تحقيق ابن شنب،(الجزائر 1946) ص82، وحول نفس المسألة، مسألة رؤية الله، وما حدث لسليمان بن حفص المعتزلي حين اعتبر قوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة». من الانتظار وليس من النظر وماذا كان رد أسد بن الفرات عليه انظر المالكي(أبوبكر)، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تحقيق حسن مؤنس(القاهرة 1951)ص182

19) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (بيروت 1965)، ج7 ص398.

20) ابن عذاري(أبو عبد الله محمد المراكشي)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س

كولان و .ا. ليفي بروفنسال، (بيروت1400/ 1980) ط2، ج1 ص119.

21) أبو العرب، المالكي، طبقات علماء إفريقية، ص54.

22) الخشني، محمد بن الحارث بن أسد الخشني(ت366هـ)، طبقات علماء إفريقية، (الجزائر1914)ص36.

23) نفس المرجع، ص37.

24) د. الحبيب الجنحاني، القيروان، عبر عصور ازدهار الحضارة الإسلامية في المغرب العربي، (الدار التونسية للنشر، 1968)ص161-162.

25) عياض(أبو الفضل عياض السني)، تراجم أغلبية، مستخرجة من مدارك القاضي عياض تحقيق محمد الطالبي(تونس1968)ص244.

26) د. عبد المجيد بن حمدة، المدارس الكلامية بإفريقية(تونس، 1986) ص163 وص167.

27) هذا يذكرنا بالمحنة التي تعرض لها الامام أحمد بن حنبل(164-241 هـ/ 780-855 م) على يدي القاضي المعتزلي أحمد بن ابي دواد (ت 240هـ/ 854م) الذي قربه المأمون وجعله المعتصم (قاضي القضاة).

28) انظر عياض، تراجم، ص143.

29) محمد الطالبي، الدولة الأغلبية، التاريخ السياسي، ص263/ 264.

30) كان سليمان بن عمران (183-270هـ/ 799-884م) أشهر تلميذ من تلاميذ أسد بن الفرات، فعوضه على رأس المذهب الحنفي بالقيروان.

31) محمد الطالبي، المرجع السابق، ص267

32) محمد الطالبي: «البيئة التي أنشأت سحنون عالم القيروان» ضمن كتابه «دراسات في تاريخ إفريقية وفي الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط» (تونس1982) ص162.

33) Voir E.I Art Aghlabide, Vie Religieuse, nouvelle édition, paris1960, 1 p257.

# موضــوعُ المـدن في شعــر إفريقيّــة خــلال العصر الصنهــاجــيّ

سليم العمري

## 1 - المدخــل :

لقد ألهمتْ المدنُ شعراء إفريقية خلال العصر الصنهاجي (362 - 555 هـ) فكان ارتقاؤها إلى موضوع شعريّ ثريّ المعاني متنوّع المباني. ولم تكتف المدن بالأبيات المفردة محلاّ أوحد في الحضور، بل استأثرت بمقطعات وقصائد. واقترنت بمرتجل الشعر ومصنوعه على حدّ سواء اقترانها بمختلف الأغراض الغنائية. فمن الضروري إذن التوقف عندها ابتغاء الدرس والاستقصاء. أمّا اختيارنا الحقبة الصنهاجية إطارا تاريخيا للمدوّنة فتمليه اعتبارات هامّة. منها ازدهار شعر إفريقية خلال هذه الفترة وتعدد اتجاهاته، فضلا عن وفرة نصوصه في المصادر نسبيا مقارنة بما كان عليه في سابق الحقب. وما كنا لنبادر ببحث موضوع المدن لو كان هذا الموضوع قد حظي بدراسات معمّقة. فقد اكتفى النقاد المحدثون بتناول بعض جوانبه تناولا يغلب عليه المنظور التاريخيّ.

وفي هذه الدراسة نروم تتبّع مختلف أنماط حضور المدينة في شعر إفريقية وما اقترنت به من معان مخصوصة وأبنية مميزة، وذلك تمهيدا لتقدير خصوصية الموضوع في الشعر العربي الوسيط واكتشاف أبعاده الجمالية. ومما يحسن بنا التعريج عليه، قبل الشروع في المقاربة، تحديد فهمنا للموضوع هذا الذي اتخذناه عنوانا للبحث. إنا نعني بالموضوع مدلوله في المقاربة الموضوعية (Aproche thématique) وبه نقصد تحديدا معنى أو متصورا له في الأثر المفرد أو في مجموعة من الآثار، حظ من الاطراد والامتداد وقدرة على التشكل في تنويع مستمر. ويراد لهذا الموضوع أن يتبلور في شبكة من المعاني والأخيلة الحسية، وهي شبكة تبطن على تمايز عناصرها قرابة سرية (Parenté secréte) فيما بينها، فالمهم أنّ لذلك الموضوع في الآثار أهمية كبرى لكونه «مبدأ ملموسا في التنظيم» (1) على حدّ عبارة ريشارد (1) J-P Richard أمّا تفكيكه فرهين حدس القارئ وخلفيته المنهجية.

## 2 - أنماط حضور المدن:

تستأثر المدينة في شعر إفريقية بأنماط توزيعية مختلفة تنم عن أهمية الموضوع وشدة اتصاله بروح الشعر العربي الوسيط. و هو ما سنسعى إلى بيانه في هذا البحث. وحيثما قلّبت النظر في المدوّنة السابق ذكرها اهتديت إلى توزع الموضوع وفق أربعة أنماط كبرى لا يكاد يخرج عنها.

### 2-1 النمط العفوي:

أوّل هذه الأنماط مرتبط بما عده ريجيس بلاشير (Régis Blachère) شعرا عفويا (2) ويبدو هذا النمط أقرب إلى المأثورات الشعبية منه إلى الفن في مدلوله الدقيق. إنه نمط يتّسم بالارتجال واستيحاء الموضوعات الساذجة. ونادرا ما كان له جهور بحكم طابعه الظرفي الزائل.

فالمهم أنّ هذا النمط تجلوه في مدونتنا أرجاز الحداة القادمين إلى إفريقية. وقد نقل لنا منها أنموذجا أبو عبيد البكري، وهو من أعلام القرن الخامس الهجريّ. ورد في «المسالك والممالك» قوله: «و بقابس منار منيف، ويحدو الحادي عند قدومه من مصر إلى إفريقية فيقول: [رجز]:

لا نـــوْم لا نـــوْم ولا قـــرارا

حتى أرى قابس والمنارا (3).

فهذا الأنموذج إنْ هو إلا نشيد عفوي يحمس فيه الحادي ناقته للإسراع في السير وتخفيف الإحساس بطول المسافة أملا في رؤية المنارة، وهي دليل الوصول إلى المدينة. وتطويع الحداء لمقتضى الموضوع صريح يشي به ذكر وجهة الرحلة ودليل نهايتها: «قابس والمنارا». والمؤكد أنّ هذا النمط العفويّ المتّسم بدنو عباراته من المخاطبات الشفوية قد قلّت شواهده في كتب الاختيار والرحلات وتراجم الأعلام. ولم يحفل به التدوين على أهميته فظل مهمّشا.

### 2 - 2 رسائل الحنين والتعلّق:

وتُطالعنا المدينة بنمط آخر، له في الشعر العربي القديم جذور عريقة، هو نمط الرّسالة (4). ويتوفر على قرائن أسلوبية يعرف بها. منها استخدام «أبْلغ» أو «بلّغ» في الأمر مسندا إلى المفرد أو المثنى،و إثبات لفظه «رسالة» وما ينوب عنها من مرادفات ومشتقات، نحو «آية» و«مرسل» و«رسول» و«مخبر» و«مبلغ» وغير ذلك. ولكل رسالة محتوى مخصوص يختلف باختلاف الموضوعات الشعرية. فإذا اتّصل الموضوع بالمدينة لاحظنا أنّ محتوى الرسالة لا يخرج - فيما اطلعنا عليه- عن معاني الحنين والشوق وأمل العودة. وتعدّ مقطّعة أبي البقاء عبد الرحمان بن زياد المعافري الإفريقي (ت 121 هـ) من أقدم النماذج (5). وقدْ نظمها مدّة إقامته بالعراق متشوقا إلى القيروان مسقط رأسه. ورأينا من الضروري إثباتها بنصها قصد التمثيل على هذا النمط. «قال أبو العرب: فسمعت من يحدث أنه لما توجه إلى إفريقية كتب إلى ولده وخاصته هذه الأبيات: [وافر]:

ذكرْتُ القيروانَ فهاجَ شوْقي
وأيْنَ القيروانُ منَ العراقِ

مسيرةُ أشهر للعيش نُصـــا
على الإبل المضمّرة العِتاق

فأبلغْ أنعما وبني أبيـــــــه
ومن يُرجى لها وله التلاقي

بأنَّ الله قد خلّـى سبيلـــــي
وجدَّ بنا المسيرُ إلى مُزاق(6)

فالمهم أنّ رسائل الشوق إلى المدن مطّردة في شعر إفريقية، يبرّر شيوعها ما ميّز حياة الشعراء الأفارقة من ترحال لدواع عديدة: منها ما هو دينيّ مرتبط بأداء فريضة الحج، ومنها ما هو علميّ أساسه الاتصال بشيوخ المشرق لتبادل المعارف وتحصيل الإجازات، يضاف إلى ذلك مبرّر سياسيّ هامّ مداره على ما يترتّب على شيوع الفتن من هجرة اضطرارية بحثا عن مستقرّ تُكرم فيه وفادة الشعراء. ويمكن إجمالا تعليق رسائل الشوق بضربين من المدن: مدن إفريقية هي للشعراء مواطن، وأخرى أجنبية شهدت استقبالهم في حلّهم وترحالهم. وعلى أساس هذا التمييز فبمستطاعنا تصنيفُ تلك الرسائل صنفين: يتّصل أولهما بالحنين إلى الأوطان ويرتبط ثانيهما بتعلق أجنبيّ البلدان. فأمّا رسائل الحنين فترد حينا مستقلة بذاتها، كما الشأن في رائية محمد بن

عبدون الورّاق السّوسي (ت حوالي 400هـ) التي نظمها بصقلية متشوّقا فيها معاهده بسوسة. وقد أورد لنا منها ابن رشيق مقطعا في «الأنموذج». وأول المنتخب: [كامل]

بالله يا جبلَ المُعسكر دعْ
ريحَ الجنوب لعلّها تسري
كيما أسائلها فتخبرني
ما يفعل الجيرانُ بالقصر
يا قصرَ طارق الذي طرقت
أحشائي فيه بلابلُ الصبر (7)

وجلي أنَّ اتخاذ ريح الجنوب رسولا من أوضح قرائن الرسالة في النص. أمّا المرسل إليه فقصر من قصور سوسة الشهير يُسمى قصر طارق شيّده أحد أثرياء العصر الأغلبي في آخر القرن الثالث الهجري (8). و«يبدو... أنه كان يوجد داخل المدينة، غير بعيد عن جبل المعسكر (أي هضبة الرباط)» (9). ويُستشف من رواية أوردها المالكي في «رياض النفوس» أنه قصر يقصده الجيران للّهو والاستماع لصوت المزمار (10). ومحتوى الرسالة في الأبيات يطفح بمعاني الحنين والشوق والغربة. فبمنطق التداعي اقترن ذكر القصر بالجيران والحبيبة وأتيح للشاعر أنْ يُضفي على القصر مسحة أسطورية حتى بدا لنا كأنه تمثيل للجنة المفقودة «وسقى عصرا تقضّى فيك من عصر». ومما يجدر بيانه أن رسائل الحنين المستقلة ليست مقصورة على إبراز الغربة المكانية وما تقترن به من مقابلة زمنية بين ماض سعيد وحاضر أليم كما عاشهما الشاعر في الوطن وخارجه، وإن كان هذا أمرا غالبا عليها. وإنما تتخذ الغربة في نماذج قليلة من تلك الرسائل بعدا تاريخيا أصيلا يتجاوز مداه الزمني الزمن الشخصي المعيش. فيتفق للشاعر، وهو في مدينته أن يحن إلى ماضيها القديم متأملا معالمها الأثرية العريقة.

ومن نادر النماذج عينية محرز بن خلف (ت 413 هـ) في الوقوف على أطلال قرطاجنة. وأولها: [طويل]

خليليَّ مُرَّا بالمدينة
واسمعا مدينة قرطاجنة ثم ودّعا
طلولا بها تبكي لفقدان أهلها
كما ندب الأطلالَ كسرى وتبّعا
فقولا لها ما بالُ رسمك دارسا
وما بالُ وفد قد بناك وودّعا(11)

والملاحظ أنّ علامات الرسالة تتصدر طالع القصيدة، يُبشّر بها النداء واطراد صيغة الأمر واتّخاذ الخليلين رسولا. وما إن تنشط الحركة التواصلية في الأبيات السبعة الأولى معلنة عن الحنين إلى ماضي الأطلال وبناتها، حتى تخمد قليلا فتبدل حركة مرجعية تجسّدها نوى سردية تقصّ أطوار ملحمة البناء وتلازم جدل العظمة والانحدار. وكم هي وافرة العدد تلك الإحالات التاريخية، يشي بها ذكر الأعلام المتعاقبين على المدينة. وهذا يُستشف من العبارات التالية «أتاها الجلندا»... «ومن بعده الرومان»... «ومن بعْده البلشار». على أن ما يذكي مشاعر الحنين ويعزز وقفة الاعتبار والذكرى هو الإنجاز المعجز الذي خلفه البناة الهالكون، وقد نعته الشاعر بلفظة «عجيبة». ومن أبرز آيات البناء إقامة المسرح الروماني والحنايا. وفي ذلك يقول الشاعر: [طويل]

ومن بعده الرُّومان يا صاح، قد بنى
طياطرَها ثم القناةَ فأبدعا
[...] تراها كمثل العقد في الجيد نُظمت
فلا بعضها يعلو على البعض إصبعا (12)

ويُقيض لرسائل الحنين أنْ ترد في مقدمات المدائح. ومن شواهد هذا المنحى نونية عبد الرحمان بن زيري الصنهاجي (منتصف القرن السادس الهجري) التي مطلعها [طويل].

سرى البرقُ من عليا معالم قابس
وفي القلب من البروق كوامن (13)

وهي من الرسائل الشعرية توجه بها عبد الرحمان إلى ساكن بن جامع الهلالي بدمشق مادحا «وقد وعده بكتاب» (14) استهلها الشاعر بمقدمة ضمنها رسالة الحنين. وفيها يغدو البرق قادحا للذكرى والتشوق، ذكرى معالم المدينة بمنازلها وساحاتها ورباها، وتشوق لسكانها. أما قرائن الرسالة فبشر بها رسول الشوق وقادحه، نعني البرق. ويتحدد إتجاهها ومقصدها بصورة ملموسة في قوله [طويل].

فمنْ لـــي بتبليغ الســــــلام إليهم

فكيف وقد شاقتك تلك المنــــازلُ (15)

والمؤكد أنّ استبدال وقفة الطلل بتشوق الوطن من آيات الإبداع في القصيد. فلا وصف لرسم دارس، وإنما تحل محل الطلل الموات المدينة الحية، بملامحها الطبيعية والمعمارية والإنسانية. وإذ تنزع صور الطلل الحسية إلى التلاشي تبقى معاني النسيب المقترنة بالأطلال ماثلة في النص بقوة، وعمدتها الذكرى والشوق.

وإنّ ما أثبتناه بخصوص رسائل الحنين إلى الأوطان ينسحب أيضا على رسائل تعلق البلدان. وهي على ضربين: ترد حينا مستقلة بالقول الشعري، وذلك من باب تخليد ذكرى بلد زاره الشاعر.

ومن النماذج دالية ابن النحوي التوزري (ت 513 هـ) التي أنشدها «بقلعة بني حماد في مدح مصر» (16) وقد زارها بعد رجوعه من الحج (17) أورد منها العماد عشرة أبيات وأول المنتخب :

أين مصرُ وأين سكـّـــــان مصر

بيننا شقّة النّـــوى والبعاد (18)

وفي القصيد يبلغ التعلق مداه، تشي به قرائن أسلوبية جلية تشد القصيد إلى نمط الرسالة. من أبرزها التوسل بمخاطبين وهميين بهما تعلق رسالة الشوق في ذروتها الانفعالية الشعورية، وذلك كأن يلهج الشاعر قائلا «حدثاني عن نيل مصر» «واجعلاه (الضمير المتصل بالفعل عائد إلى الرياض) من الأحاديث زادي» و«أسعداني يا صاحبي على هذا البكا». ومن آيات التعلق الانبهار بما انخرط من الموصوفات في مسلك المائيات والروضيات والعمارة. ولتأدية معنى الانبهار بالبلد يعتمد الشاعر اسم المفاضلة مما يجلوه قوله:

روشنٌ مـــــن رواشن النيل خير

بعـــد مـــن دجلة ومن بغـــداد

ومن القصر قصر شدّاد ذاك المشرف المرتقي على سنداد

إنَّ مصر لها معـــــــان لعمري

قـــد تأبّت على جميع البلاد (19)

ومما يسترعي الانتباه أنّ وصف الطبيعة في شعر إفريقية لا ينزع إلى الاستقلال غالبا، وإنما هو من لوازم وصف المدن. إنه مقطع نصي مدمج في هذا الموضوع.

ومن النماذج رائية أبي علي بن إبراهيم التوزري الكاتب في مدح توزر ومطلعها: [كامل]

خير البـــــلاد لمن أتاها توزرُ

يا حبذا ذاك الجناب الأخضرُ (20)

وفي هذا القصيد احتفى الشاعر بوصف النخيل والأنهار.

ويراد لرسائل التعلق أن ترد في مقدمات المدائح. ومن الشواهد قافية ابن النحوي التي نظمها عند زيارته «فاس» وقد اكتفى أحمد البختري وغيره ممن نقل عنه فيما يبدو لنا – برواية الأبيات الثلاثة الأولى: [البسيط]

يا فاس منك جميع الحسن مسترق
وســـــاكنوك أهنِّيــــهم بما رزقوا
هــــذا نسيمك، أم رَوح لراحتنا
وماؤك السلسل الصافي، أم الورق؟
أرض تخلّلها الأنـــــــوار داخلها
حتى المجالسُ والأسواقُ والطرقُ (21)

وأنْ يُقتصر في الانتخاب على هذه الأبيات دون إثبات قسم المديح، فهي الدلالة على استحسان الذائقة هذا الطراز من المقدمات الطبيعية. وهو طراز اشتهر به شعراء إسبانيا المسلمة (22)، وإن لم نعدم له في شعر المستشرق جذورا على أيام العباسيين. والذي يعنينا في هذا المقام أن حضور الطبيعة وظيفي وليس مقصودا لذاته بدليل تحلق المركبات الوصفية حول نواة أم هي المدينة، وقد حضرت في صدر المطلع منادى. وبها اقترنت الموصوفات اقترانا ملموسا بفضل اطراد ضمير المخاطب المؤنث وهو ما يشد الوصف إلى نمط الرسالة. ومما يلفت النظر في الأنموذج التفات الشاعر إلى مناح في الوصف قلما تطرق في رسائل التعلق والحنين هي المجالس والأسواق والطرق، وإن كان طرقها في الأنموذج مقتصرا على مجرد الذكر فيما نقدر، وفعلا فقد غاب في رسائل التعلق والحنين أو كاد ما عده غرسية غومس «صوت الطريق» (23). فلا صدى للحياة اليومية في تلكم الرسائل، ولا رسم لأدنى تفصيل لما يمكن أن يجري في الأماكن العمومية من وقائع. ويبرر ذلك الغياب الطابع الارستقراطي الغالب على الشعر العربي الوسيط (24).

تلك هي إجمالا أهم خصائص نمط الرسالة. ويوازيه في الأهمية نمط آخر يعرف برثاء المدن.

**2 - 3 نمط الرثاء :**

لرثاء المدن في شعر إفريقية حضور جليّ وأشهر النماذج ما نُظم في رثاء القيروان إبّان غزوة الهلاليين لها سنـــة 449 هـ. ومنها نذكر تائية علي الحصـــري (ت 488 هـ) التي مطلعها: [بسيط]

فـــي كل يوم مع الأحباب لذّات
فليس في العيش مسرور إذا فاتوا (25)

ونونية ابن رشيق (ت 456هـ) أولها : [كامل]

كم كــــــان فيها من كرام سادة
بيضِ الوجـــــوه شوامخ الإيمان (26)

ولا ينبغي في هذا السياق أيضا إغفال نماذج أبي عبد الله محمد بن شرف (ت 460 هـ) الذائعة الصيت. وهي نماذج استأثرت باختيارات ابن بسام في «الذخيرة» فخصّها بعنوان هو «ما أخرجته من مراثيه لأهل القيروان بلده» (27).

والملاحظ أنّ نماذج هذا الثالوث قد بلغت من النضج الفني ما به ارتقت إلى مصاف «المثال والقدوة في هذا الباب» (28)، وحسبنا هنا أنْ نشير إلى أنّ نونية ابن رشيق المتقدم ذكرها قد حاكاها في لاحق القرون شاعران في نونينيهما هما شمس الدين الكوفيّ (القرن السابع الهجري) (29) والشريف الرندي (القرن التاسع الهجري) (30). والمؤكد أنّ ما مهد لهذا الضرب من الرثاء الحروب والفتن. ومن الشواهد رائية الخريمي في رثاء بغداد زمن الفتنة السياسية المحتدمة بين الأمين والمأمون وأولها : [منسرح]

قـــالوا : ولم يلعب الزمانُ ببغـــ
ـــــداد وتعثرْ بـــهـــا عواثرُها (31)

وقد عدّها شارل بلاّ (Charles Pellat) من أقدم النماذج (32).

لا نروم في هذا المقام الخوض في ما توقف عنده مؤرخو الأدب من معطيات باتت معلومة، بقدر ما يعنينا الإمساك بمنطق بناء هذا الغرض وما ينهض عليه من خصائص هيكلية والسؤال القائم: هل من خصوصية في رثاء المدن؟

للإجابة عن هذا السؤال يحسن بنا التمييز بين رثاء الأشخاص المألوف ورثاء المدن. ولئن جاز اعتبار النمط الأول من الرثاء من أصول الغرض، فإنّ ثانيهما بمثابة الفرع. إنْ هو في تقديرنا إلا توسع في النمط الأول وتحويل فني له وفقا لطبيعة المقام.

والمستقرئ لنماذج رثاء القيروان يقف على ضرب من الاسترسال بين معنيين جامعين هما التفجّع والتأبين، يراد إتمامهما بمعنى ثالث يختلف مداه بين النماذج هو الحنين. ولئن كان التفجّع والتأبين من الكليات الهيكلية الكبرى التي تسيّر غرض الرثاء بوجه عام، فإن توظيفهما بين النماذج يختلف باختلاف نمط الرثاء. فإذا تعلق الأمر بالتفجّع لاحظنا قيامه في المراثي التقليدية على تصوير حدث الفقد وبيان أثره في الراثي. أمّا في رثاء المدنُ فيؤدى التفجّع حينا بمركبات وصفية ممتدة تصور خراب المكان وتشرد السكان وعبث الغزاة. ويُنجزُ حينا آخر بوحدات خطابية مقتضبة مدارها على المعاني التالية: التحسّر على ما في البلاد والغربة عن المواطن والحنين إلى الأهل. في المركبات الوصفية الممتدة تغدو الديار أخلى من القبور كما في قول ابن شرف:

حين عادتْ به الديار قبورا
بل أقولُ الديار منهن أخلى (33)

ويغدو جامع عقبة المعمور، وهو مركز إشعاع المدينة «خرب المعاطن مظلم الأركان» حسب عبارة ابن رشيق. ويوصف تشرّد السكان على اختلاف فئاتهم ولا سيما الأطفال. وهذا ما يجلوه قول ابن رشيق:

هربوا بكل وليدة وفطيمة
وبكل أرملة وكلّ حصان (34)

وقول ابن شرف:

أطفالُها ما سمعت بالفلا
قط فعادت الفلا دارها
ولا رأت أبصارُها شاطئا
ثم جلتْ باللجّ أبصارها (35)

ويتم التعريض بـ«أكف المفسدين» على حد عبارة علي الحصري، وهم الذين نقضوا العهود، فخانوا، وعاثوا في البلاد فسادا.

فالمهم أنّ دور تلكم الوحدات الوصفية يتعدى دلالة ظاهر ألفاظها، أي الإخبار إلى التأثير. وذلك بإيقاع حالة الحزن في ذات السامع أو القارئ وتشريكه في معاناة المتكلم المكتوي بسقوط المدينة.

ولئن غلب على الوحدات الوصفية ضمير الغيبة المحيل على الأمكنة والفواعل الإنسانية والممثلة مجتمعة عالم المدينة المدمّر، فقد هيمن على الوحدات الخطابية حضور المتكلم، وهو حضور اقترن بسياقين اثنين متواشجين هما الحزن والحنين.

فأمّا الحزن فيؤدّى بمفردات مفاتيح مطردة في النماذج منها الآهات والشكيّات والأنات والحسرات والتعلات والعلل. ومن الشواهد قول ابن شرف:

آه للقيروان أنّة شجو
عن فؤادي بجاحم الحزن يَصْلى(36)

وأما التعبير عن الحنين فلا يقل شأنا عن معنى الحزن. والذي يبرر أهميته ما يحكم مناسبات القول من طابع ازدواجي أساسه سقوط المدينة وغربة الشاعر عنها. والملاحظ أن معنى الحنين مبثوث في مراثي المدينة يستقل بأبيات تطفح بمعاني النسيب وأخيلته. وللتمثيل على هذا نكتفي بقول ابن شرف: [كامل]

يا قيروان وددت أني طائر
فأراك رؤية باحث متأمل
آها وأيّة آهة تشفي جوى
قلب بنيران الصبابة مصطلي(37)

ويقيض للحنين أن يبلغ في تائية الحصري مداه، فإذا بها في تقديرنا رسالة حنين أكثر مما هي مرثية. وقرائن الرسالة ماثلة في قوله: [بسيط]

ماذا على الريح لو أهدت تحيتنا
إليكم مثلما تهدى التحيات(38)

وقوله أيضا:

هل من رسالة حب أستعين بها
على سقامي فقد تشفي الرسالات(39)

فالمهم أنّ الحنين في تجلّيه النصي مبرر للتفجع.

فلو لم تشهد المدينة تجارب الشاعر الوجدانية ما كانت للواعج الوجد أنْ تضطرم لحظة احتراقها. فإذا مضينا إلى التأبين انتهينا إلى أنّ المؤبن ليس شخصا مسمّى تسند إليه المناقب مثلما اعتدنا ذلك في المراثي التقليدية، وإنما هو نماذج من الفئات والطبقات لا تذكر أسماء أفرادها، بل يُكتفى بخصّ كل طبقة بما يميزها من صفات وفي ذلك وجه الخصوصية. وتطالعنا تلكم الطبقات بوجهين متكاملين: وجه علمي ينمّ عنه على سبيل الذكر حديث الحصري في التائية عن أئمة لهم باع طويل في الفصاحات والقراءات والفتاوى، وآخر سلوكي أخلاقي بمقتضاه يقدم أولئك الأئمة على أنهم المثال والقدوة في الزهد والنسك. وهذا ما نجد له صدى في قول ابن رشيق:

خافوا الإله فخــافهم كلّ الـورى
حتــى ضــراء الأسد في الغيلان
تُنسيك هيبتهــم شمــاخــة كل ذي
ملك وهيبة كل ذي سلطان (40)

فالمهم أنه بذكر تلكم الطبقات تستكمل صورة المدينة المشعة بقوة رموز أعلامها.

**2 - 4 نمط الذم :**

ويعرف آخر الأنماط التي يظهر فيها موضوع المدن بذم البلدان. وهو اتجاه في الشعر برزت نواته الأولى حسب تقدير رشيد التميمي (41) في آخر عهد الخلفاء الراشدين. واستمر مندسا في الأشعار قانعا في الأغلب الأعم بالمقطعات. ولا عجب أن يستأثر ذم المدن بالمقطعات خاصة، مادام يستحب في الهجاء القصر ابتغاء السيرورة.

ولعل ما لمسه بعض شعراء افريقية خلال العصر الصنهاجي من قلة احتفاء المدن الأجنبية بهم هو القادح للذم. وتختلف معاني الذم بين الشعراء فمنها ما يرتبط ببعد سياسي صريح كما في القول المنسوب إلى ابن رشيق [بسيط]

ممــا يزهّدني فــي أرض أندلس
سمــــاع معتضـد فيهــا ومعتمد
أسماء مملكــة في غير موضعهــا
كالهرّ يحكي انتفاخا صولة الأسد(42)

ويُستشفّ من هذه النتفة تفكك الإمارات الإسلامية في بلاد الأندلس وضعف شأن ملوكها. أمّا الذم فيؤديه التشبيه «كالهر يحكي انتفاخا صولة الأسد»، وهو تشبيه مفعم بسخرية لاذعة. ويطالعنا الهجاء ببعد شخصي يقترن بمعنى عدم استقبال المدينة الغرباء. وقد تفنن علي الحصري في صوغ هذا المعنى معتمدا تحويل المعاني الغزلية فيقول: [متقارب]

كـــــأنّ بلنسية كــــاعب
وملبسهـــا السندس الأخضب
فـــإنْ جئتها سترت نفسها
بأكمـــامها فهي لا تطرب(43)

لقد شبه الشاعر المدينة بكاعب. ولئن كان لهذا التشبيه نظائر في وصف المدن، فقد اتخذ منطلقا لتوليد معنى غزلي مطروق هو التمنع. ومعلوم أن معنى التمنع في حد ذاته من معاني الغزل المحبذة، إلا أن ارتباطه في سياق الذم بالمدينة يفرغه من كل توجه إيجابي.

## 3 - الخاتمة :

يتضح مما تقدم ذكره أنّ المدن من أهم الموضوعات التي أسهمت في الارتقاء بالقول الشعري أخيلة ومعاني. فبإدراج المدن في الشعر اتّسع نطاق عمل المخيلة حتى تسنى التحرر نسبيا من هيمنة الرواسم التصويرية الجاهزة المستمدة من عالم البداوة الصحراوي، إذ جلت محل الرسم الموات المدينة الحية بمعالمها الطبيعية والمعمارية والإنسانية. فكانت للمتردم الذي ضاق به الشعراء بديلا.

وممّا يؤكد أهمية الموضوع قدرته على الامتداد، وإن كان حظ النماذج منه متفاوتا. لقد قيض للمدن أن تعمر أرجاز الحداة العفوية وتستقل بالمقطعات

والقصائد، كما أتيح لها الاستئثار بمقدمات المدائح. ثم إن لموضوع المدينة قدرة على التمفصل عجيبة وحجتنا على هذا ما تطالعنا به المدينة من وجوه شتى: فإلى ارتباطها بالحنين والتعلق ترتبط بالتفجع والتأبين والذم. من مواد الأغراض إذن تشكلت مفاصل الموضوع الكبرى. والمدينة إلى ذلك كله هي الإطار الذي يسمح بإدراج وصف الطبيعة سواء ما كان منها مطبوعا أو مصنوعا. وإنْ شذت التماس صورة قارة للمدن في شعر إفريقية أمكن الجزم بأنها موضوع انجذاب عاطفي حميمي لا موضوع نفور، وذلك إذا ما استثنينا نمط الذم النادر نسبيا. وتلك هي أيضا صورتها النمطية في المخيال الثقافي العربي الوسيط. والمؤكد بعد هذا أن للمدونة التي انطلقنا منها فضل الإحاطة بأهم جوانب الموضوع وتقديم نماذج حية في شأنه لعلها من أبرز ما أسهم به الشعراء إفريقية في إثراء الشعر العربي الوسيط.

## المصادر والمراجع


1) Jean Pierre Richard": l'univers imaginaire de Malarmé، éd seuil، Paris، 1961، p. 24

2) راجع: ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربي. ترجمة إبراهيم الكيلاني. الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. 1986. I / 378 - 383.

3) أبو عبيد البكري: كتاب المسالك والممالك. تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري. الدار العربية للكتاب ليبيا. تونس 1992. II / 666. والشاهد قد ورد أيضا في رحلة التيجاني. انظر: الرحلة. ط. الدار العربية للكتاب 2005 ص 108.

4) يعود الفضل إلى المستشرق الألماني ألفرد بلوخ Alfred Bloch (1948) في اكتشاف نمط الرسالة في القصيدة العربية القديمة. وهو نمط يمكن تمييزه على حدة بفضل ما يتأسس عليه من قرائن أسلوبية قارة تكسبه هويته المخصوصة. هذا وقد ميز بلوخ في الشعر العربي أربعة أنماط كبرى هي على التوالي النمط العفوي، ونمط الرسالة ونمط الرثاء وأغنية الرحلة. ويرى في نمط الرسالة المنبع الرئيس للشعر العربي، قوامه التوجه إلى مخاطب متصور برسالة يطلب من رسول تحميلها. ويلاحظ بلوخ أن محتوى الرسالة قد ارتبط في أصل نشأته بموضوعات الهجاء والثأر والخصومات المحلية. ويفترض أيضا أن مصطلح «قصيدة» ربما يكون قد أطلق أصلا على هذه الرسالة، فيستبعد الفهم القتيبي لها. ولدعم رأيه يلجأ إلى عقد صلة بين القصيدة والقافية فيذهب إلى أن القافية دلت في أول أمرها على شعر الهجاء «قبل أن تتطور فتتمحض للدلالة على المفهوم الصوتي المعروف. راجع: Alfred Bloch, « Qasida », in Asiatiche Studien, II, pp 106 132

وحسن البنا عز الدين: الكلمات والأشياء، التحليل البنيوي لقصيدة الأطلال في الشعر الجاهلي ط 1 دار المناهل، بيروت 1989 ص 48 وما بعدها.

والذي يعنينا من آراء بلوخ فطنته إلى علامات الرسالة الأسلوبية أما افتراضاته ذات المنحى الفيلولوجي فلا تهمنا. ولمزيد التوسع في فهم أبعاد نمط الرسالة نحيل على مقال ياروسلاف ستتكيفتش راجع: «ابن قتيبة وما بعده: القصيدة العربية الكلاسيكية والأوجه البلاغية للرسالة» ترجمة مصطفى رياض. فصول. مج 6. عدد 2. القاهرة. ص ص 71 - 78.

5) عُدَّ المعافري «أول مولود في الإسلام بعد فتح إفريقية» راجع: حسن حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس الدار التونسية للنشر. تونس 1983 ص 71.

6) أبو العرب محمد بن احمد بن تميم القيرواني: طبقات علماء إفريقية وتونس. تحقيق علي الشابي و نعيم حسن اليافي ط 1. الدار التونسية للنشر بالاشتراك مع الشركة الوطنية للنشر. الجزائر. 1985 ص102.

7) ابن رشيق : أنموذج الزمان في شعراء القيروان. جمع وتحقيق محمد العروسي المطوي والبشير البكوش. ط. 1. الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. 1986 ص. 391.

8) حسن حسني عبد الوهاب: ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية. مكتبة المنار. تونس. 1966 II/ 82

9) ناجي جلول: الرباطات البحرية بإفريقية في العصر الوسيط. المطبعة الرسمية. تونس. 1999. ص 83

10) المالكي: رياض النفوس. تحقيق بشير البكوش. ط. 2. دار الغرب الإسلامي. بيروت. 1994. II/ 400 - 401.

11) زين العابدين السنوسي: محرز بن خلف. تقديم ومراجعة أحمد الطويلي. الدار التونسية للنشر. 1981 ص 189 .

12) نفسه ص 190 وما بعدها.

13) العماد الأصفهاني: خريدة القصر وجريدة العصر. تحقيق محمد المرزوقي ومحمد العروسي المطوي والجيلاني بن الحاج يحيى. ط 2 . الدار التونسية للنشر. 1973. I/ 141.

14) الخريدة I / 141 . وساكن هو أمير قابس السابق اغترب بدمشق بعد استيلاء الموحدين على إفريقية.

15) نفسه.

16) نفسه I/ 325 .

17)محمد الأزهر باي: ابن النحوي: حياته وآثاره. حوليات الجامعة التونسية العدد 29 . 1988. ص 175

18) الخريدة I/ 325 .

19) نفسه.

20) علي النيفر :عنوان الأريب ط 1 دار الغرب الإسلامي. بيروت، 1996. I/ 238 .

21) أحمد البختري : الجديد في أدب الجريد، الشركة التونسية للتوزيع. تونس، 1973 ص 59 .

22) وفي هذا السياق يرى هنري بيرس H. Pérès أن وصف الزهور والحدائق الأندلسية، وإن شكل وحدة مستقلة بذاتها كما يبدو لنا من خلال كتب الاختيار، فليس في الواقع إلا من باب المقدمات . ويسعى بيرس إلى فهم الذوق الشعري السائد في الأندلس فيرى أنه ليس من المستبعد أن يعد من الذوق البالي استهلال مدحية (un panégyrique) أو مرثية (une élégie funèbre) بوقفة طللية. ومن ثم، فقد عد قانونا، في تقديره ،استهلال القصائد بوصف الحدائق المحلاة بالزهور المنتشرة في الأندلس وأقاليم إسبانيا الأخرى. إنه قانون تمليه الطبيعة نفسها كما يقر بيرس بصريح اللفظ . راجع:

Henri Pérès"، La poésie Andalouse en arabe classique au XI siècle 1re éd. Adrien- Maisonneuve ، Paris، 1937، p.185

23) إميليو غرسية غومس : الشعر الأندلسي. ترجمة حسين مؤنس، ط 2. مكتبة النهضة المصرية 1956 ص 63.

24) بالرغم من انحدار أغلب شعراء إفريقية من أصول متواضعة، فقد ظل شعرهم أرستقراطيا يتجاهل سواد الشعب ومشاغله . وليس في هذا الأمر ما يثير التعجب إذا ما راعينا ارتباط عملية التعريب بالمدن وانحصار المواد الثقافية السائدة آنذاك فيما يعرف عندنا اليوم بالثقافة العالمة. للتوسع في هذا راجع:

Chedly Bouyahia : la vie littéraire en Ifriqia sous les zirides .éd S.T.D,Tunis. 1972. pp 230 – 281

25) الشاذلي بو يحيى : «من شعر علي الحصري» حوليات الجامعة التونسية عدد 7 1970 ص 25

26) أبو البركات عبد العزيز الميمني : النتف من شعر ابن رشيق وزميله ابن شرف. المطبعة السلفية القاهرة. 1343 هـ. ص 73.

27) ابن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق إحسان عباس. ط 1 الدار العربية للكتاب. ليبيا. تونس. 1979 . ق 4 مج 1 ص. ص (227 - 237).

28) Chedly Bouyahia": la vie littéraire en Ifriqia sous les Zirides. p. 335

29) نونية شمس الدين الكوفي الواعظ في خراب بغداد ومطلعها: [كامل]

إنْ لم تقرّح أدمعي أجفاني　　　من بعد بعدكم فما أجفاني

30) ومطلع نونيته: [بسيط]

لكل شيء إذا ما تمّ نقصان　　فلا يُغرّ بطيب العيش انسان

وهي في رثاء الأندلس.

31) أورد الطبري في تاريخه منتخبات شعرية في تصوير نكبة بغداد إبان الفتنة السياسية التي حدثت في القرن الثاني الهجري. ومن الأعلام الذين أدرج الطبري أشعارهم عمرو بن عبد الله العتري الوراق والحسين الخليع والخريمي وللاطلاع على رائية الخريمي انظر: تاريخ الطبري. منشورات محمد علي بيضون ودار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1997. V / 76.

32) Charles Pellat": «Marthiya», in encyclopédie de l'Islam. Nlle éd. VI/ 591

33) الذخيرة ق + مج 1 ص 227

34) النتف ص 78

35) نفسه ص 99

36) الذخيرة ق + مج 1 ص 227

37) نفسه ص 233

38) الشاذلي بويحيى: من شعر علي الحصري ص 28

39) نفسه ص 30

40) النتف ص 75

41) رشيد التميمي: اتجاهات الهجاء في القرن الثالث الهجري. دار المسيرة. بيروت. د. ت. ص 80.

42) النتف ص 25

43) ابن بشكوال: الصلة. تحقيق إبراهيم الأبياري ط 1 دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني بيروت. 1989 / II 627.

# مدائن المجال القيرواني

أحمد الحمروني

**مقدمة :**

تناقلت المصادر رواية تأسيس القيروان متفقة على أن الموقع الذي اختاره عقبة بن نافع لتأسيس مدينته بعيدا عن معاقل البربر من الغرب وعن مغازي الروم من الشرق كان غيضة تأوي الوحوش والهوام (1). هذا يعني أنه لم يكن به أثر قديم، ولكن عدة دلائل تؤكد أن العمران لم يكن معدوما فيه وحوله. فموقع القيروان هو نفسه موضع قمونية قبل تمصير القيروان(2). والساريتان الحمراوان المشوبتان بصفرة اللتان جلبهما حسان بن النعمان إلى جامع عقبة قبالة المحراب كانتا في كنيسة في الموضع المعروف بالقيسارية بسوق الضرب بالقيروان في عهد البكري أي في القرن الخامس الهجري (3). وفي هنشير الفيض، حيث موقع رقادة، كشفت حفريات المعهد الوطني للتراث من 1960 إلى 1968 عن مقبرة رومانية سابقة لإعادة إعماره سنة 264 هـ / 878 م تحقيقا لرغبة الأمير الأغلبي إبراهيم الثاني حسب الرواية المتداولة (4). وفي إقليم القيروان وما والاه غربا من بلاد قمودة المعروفة اليوم بسيدي بوزيد كشفت تنقيبات صولينياك عن شبكة من التجهيزات المائية القديمة التي استعملها العرب في تلك الجهة الخصبة في العصر الوسيط (5).

هكذا تواصل العمران هناك من قبل الفتح إلى ما بعده، ولم تبق القيروان معزولة بل تسارع انتشار العمران حولها بصفتها العاصمة المستقطبة لمن سكنها أو جاورها. وهكذا تعددت المدائن في أحوازها القريبة والبعيدة، فمنها ما استمرت به الحياة إلى اليوم أو إلى عهد قريب، ومنها ما اندثر مخلفا اسمه في أنساب الأعلام البشرية والجغرافية كالتميمي نسبة إلى بني تميم أي سيدي علي بن نصر الله، والحصري نسبة إلى الحصر، والخشني نسبة إلى خشن، والروحي نسبة إلى روحة، والصدفي نسبة إلى صدف، والقصري نسبة إلى القصر القديم أو قصر القيروان أي العباسية، والقلشاني نسبة إلى قلشانة، والمسروقي نسبة إلى المسروقين، ووادي زرود باسم القرية التي كانت.

وفيما يلي قائمة مرتبة في تلك المدائن معتمدة على كتب التاريخ والرحلات والجغرافيا العربية لمن رام مزيد البحث والتحقيق بغية رسم خريطة دقيقة (6).

(1) الحميري : الروض المعطار في خبر الأقطار. - تح. إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط 2 / 1984، ص 486 والنقل عن اليعقوبي والمقدسي والبكري والإدريسي وكتاب الاستبصار المجهول المؤلف وياقوت. انظر أيضا : الطالبي (م.) : تأسيس القيروان.

- في : مجلة الحياة الثقافية، نوفمبر 1977، ص 85 - 101 وفي : دامت (دائرة المعارف التونسية) بيت الحكمة، قرطاج / تونس، الكراس 4، س 1994، ص 162-137.

(2) ياقوت الحموي : معجم البلدان. - تح. فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1/ 1990، ج 4 ص 452. وكذلك قال من قبل ابن عبد الحكم (عبد الرحمان) مؤلف « فتوح إفريقية والأندلس». - تحـ. قاتو (A. Gâteau) الجزائر 1948.

(3) البكري : المسالك والممالك. - تح. أدريان فان ليوفن وأندري فيري، بيت الحكمة / الدار العربية للكتاب، تونس 1992.

(4) MAHJOUBI (A.)، SALOMONSON (J. W.)، ENNABLI (A.) : Nécropole romaine de Raqqada. - I.N.A.A.، Tunis 1970.

(5) عبد الوهاب (ح. ح.) : بلاد قمودة في القرون الوسطى. - في : ورقات، ج 3، جمع م. ع. المطوي، تونس 1972 ص 301 - 324.

- زبيس (س. م.) : خواطر عن بلاد قمودة في الماضي وفي الحاضر. - محاضرة في سيدي بوزيد مذاعة في 8/ 6/ 1973.

SOLIGNAC (M.): Recherches sur les installations hydrauliques de Kairouan et des steppes tunisiennes du VII e au XI e siècle J.C. – in: Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, T. X, année 1952, p. 5 – 273.

(6) انظر عنها الحمروني ( أ. ) : معجم المدائن التونسية. - ميدياكوم، تونس، ط 2 / 1998.

- أجّـار: تتوسّط أجّارْ طريق القيروان الأربس على بعد 35 كلم تقريباً عن جلّولا في اتجاه الشمال الغربي. ومازال هنشير سيدي عمارة في تلك الناحية يحتفظ بآثار أجّارْ التي لا تبعد عن الوسلاتية بأكثر من 7كلم من جهة الغرب على طريق سليانة. كانت أجّارْ تابعة إداريّا للقيروان، وكان يسكنها أعراش ضريسة ومرنيسة من البربر. وقد ذكر ابن حوقل والبكري أنّهم كانوا يشربون من آبار ويزرعون الحبوب. ولم تكن أجّارْ محصّنة بأسوار. إنّما كانت محميّة بقلعة أقامها البيزنطيون في أواسط ق6 م حول معلم عتيق كبير من جملة معالمها الرومانية. استوطنها الفاتحون العرب بعد فتح جلُولاَ (Couloulis) فاستفادت من ازدهار القيروان في العهد الأغلبي باعتبارها محطّة هامّة على طريقها. ولم تتضرّر إبّان ظهور الفواطم على بني الأغلب بعد سقوط الأربس واستسلام القيروان، كما لم تتضرّر إبّان ثورة الخوارج على الفواطم في وقت لاحق. وقد شهد ابن حوقل في أواسط ق 4هـ/ 10م على استقرارها منوّها بزراعة القمح والشعير في أراضيها الشاسعة من سهل الوسلاتية (Usalitanus). وبعد ذلك بقرن أشار البكري، نقلا عن غيره، إلى حصنها وجسرها القائمين في عهده وإلى اليوم رغم ما تهدّم منهما. ولاحتماء أجّار بجبل وسلات المنيع سلمت من تخريب بني هلال، فقد نوّه الإدريسي في منتصف ق 6هـ/ 12م بجمال القرية وزراعاتها وأسعارها.

- إدريس (هـ. ر): ج2 ص33.

- CAMBUZAT (P.L): L'évolution..., T2, p13 - 14.

قال ابن حوقل : «أجـر قرية ماؤها من الآبار، ولهم زروع كثيرة من القمح والشّعير (1)».

وقال ياقوت الحموي: «أجـر بالتحريك. قال أبو عبيد (2) : يخرج القاصد من القيروان إلى جلُولاء، ومنها إلى أجر : وهي قرية لها حصن وقنطرة، وهي موضع وعر، كثير الحجارة، صعب المسالك، لا يكاد يخلو من الأسد، دائم الريح العاصفة، ولذلك

يقال: إذا جئت أجر، فعجّل، فإن فيه حجرا يبري، وأسدا يفري، وريحا تذري. وحول أجر، قبائل من العرب والبربر».

(1) المرحلة: قرابة خمسة كيلومترات.

(2) هو أبو عبيد البكري صاحب «المسالك والممالك».

- أولاد حفوز: في موقعها بين سبيبة والقيروان على وادي مرق الليل كانت توجد قرية الجهينيّين أو جهنيّين. وكانت قرية كبيرة بها عدّة فنادق ودكاكين، يسكنها حسب دلالة اسمها أعراب جهينة وبنو غطفان، وتحف بها البساتين. - إدريس 2/ 80.

- أولاد الشّامخ: قرية بين القيروان والجمّ.

- بُطنة: قرية على بعد 20 كلم جنوب شرقي القيروان. - إدريس 2/ 29.

- بني تميم: كانت في العصر الوسيط قرية باسم أهلها من قرى القيروان، بين حاجب العيون وسيدي عمر بوحجلة، قرب قلشانة. وأصبحت اليوم تعرف بسيدي علي بن نصر الله. - عبد الوهاب (ح.ح): ورقات 3/ 314، إدريس 2/ 30.

- بوحجلة: نسبة إلى الولي سيدي عمر بوحجلة، جنوبي القيروان.

- جبل وسلات: (UsalitanusMons = Ousalaiton) استوطن هذا الجبل، الواقع غربي القيروان مزاتة الإباضيون ثم بنو هلال. ويضمّ عدة حصون، منها حصن الجوزات وحصن تيفاف وحصن القيطنة ودار إسماعيل ودار الدواب. كان ملجأ ومنطلقا للثـوّار خاصة أثناء الفتنة الحسينية الباشية التي انتهت بتشتيتهم. ثمّ تركّزت قرية الوسلاتية. وتبدو المدينة الأثريّة بالضريح اللّوبي شرقيّها والجسر الرّوماني غربيّها على الوادي بعد مفازة الجبل. - إدريس 2/ 32.

- جلّـولا: هي مدينة كولوليس القديمة (Cululis) الواقعة بين الوسلاتية والقيروان بعيداً عنها بـ 30 كلم والمحصنة بقلعة بيزنطية تحف بها بساتينها المزوّدة للقيروان بالبقول والثمار وخاصة بالعسل وقصب السكر. شهدت إحدى معارك الفتح ووظّفت آثارها في تأسيس القيروان. ومن عينها كان يجلب الماء إلى القيروان. ومازالت فيها آثار قصر المنصور الفاطمي الذي أصله حصن بيزنطي أو أغلبي. خرّبها الأعراب حتّى انقرضت في العهد الحفصي بالتجاء سكانها من قبيلة ضريسة إلى جبل وسلات. - إدريس 2/ 32 - 33. - زبيس (س.م): الفنون الإسلامية ص85. - الحميري: الرّوض المعطار... تحـ. إحسان عبّاس.- ط2 بيروت 1984 ص 168 - 169.

قال ابن حوقل: جلّولا مدينة عليها سور، وفيها عين ماء جارية، وعليها بساتين كثيرة قد حفّت بها، ونخيل. غزيرة.

وقال البكري: ومن مدينة القيروان إلى جلّولا أربعة وعشرون ميلا. وبجلّولا آثار وأبراج قائمة للأول وآبار عدّة وخرائب. وجد فيها بعض الرعاة تاج ذهب بجوهره، فأخذه منه ابن الأندلسي. وبقرب جلّولا منتزه يعرف بسردانية (1) [لم يُرَ] بإفريقيّة موضع أجمل منه، فيه ثمار عظيمة، وفيه من النّارنج خاصّة نحو ألف أصل. وجلّولا مدينة لها حصن. وهي مدينة أوّليّة قديمة مبنيّة بالصّخر، وفيها عين ثرّة في وسطها. وهي كثيرة الأشجار والثمار وأكثر رياحينها الياسمين، وبطيب عسلها يضرب المثل لكثرة ياسمينها وجرس (2) نحلها له، وبـها يربّب (3) أهل القيروان السمسم بالياسمين للتزويق وبالورد والبنفسج. وبها قصب السّكّر كثير. ومها كان يرد إلى القيروان كلّ يوم من أحمال الفواكه والبقول ما لا يحصى كثرة. وحولها الجنّات، وقبائل ضريسة في القرارات (4).

وفتح مدينة جلّولا كان على يدي عبد الملك بن مروان،

وذلك أنّه كان في جيش معاوية بن حديج التجيبي، فبعثه إلى مدينة جلّولا في ألف رجل، فحاصرها أيّاما فلم يصنع شيئا، فانصرف راجعا فلم يسر إلاّ يسيرا حتّى رأى في ساقة الناس (5) غبارا شديدا فظنّ أنّ العدوّ يتبعهم، فكرّ جماعة من النّاس لذلك، وبقي من بقي على مصافّهم، فإذا مدينة جلّولا قد تساقط من سورها حائط، فدخلها المسلمون وغنموا ما فيها، فانصرف عبد الملك إلى معاوية بن حديج، فاختلف الناس في الغنيمة، فكتب في ذلك إلى معاوية، فراجع يقول إنّ العسكر ردّة للسريّة، فقسّم الفيء بينهم، فأصاب كلّ رجل منهم لنفسه مائتي درهم وللفرس سهمان. قال عبد الملك : فأخذت لنفسي ولفرسي ستّمائة درهم واشتريت بها جارية.

ويقال : بل نازلها معاوية بن حديج، فكان يقاتلهم على باب المدينة صدر النهار، فإذا مال الفيء انصرف، فقاتلهم يوما، فلمّا انصرف نسي عبد الملك قوسه معلّقة بشجرة فانصرف إليها، فإذا جانب من المدينة قد انهدم، فصاح في أثر الناس فرجعوا، فقد رأوا غبرة شديدة فظنّوا أنّ العدوّ قد ضرب ساقتهم فغنموها.

وقال الإدريسي : جلّولا هي مدينة صغيرة، عليها سور. وبها عين ماء جارية، عليها بساتين كثيرة ونخل كثير.

وقال صاحب «الاستبصار» : مدينة جلّولا : مدينة قديمة أزليّة، لها حصن، وعين ثرة في وسطها. وهي كثيرة البساتين والأشجار، غزيرة الفواكه والثمار والأزهار. والرياحين بها كثيرة جدّا، وأكثر رياحينها الياسمين. وبطيب عسلها يضرب المثل لكثرة ياسمينها وجرْس نحلها له. وأكثر فواكه القيروان تجلب إليها من جلّولا.

وقال ياقوت : ... وجلّولاء أيضا : مدينة مشهورة بإفريقيّة، بينها وبين القيروان أربعة وعشرون ميلا، وبها آثار وأبراج من أبنية الأول. وهي مدينة قديمة أزليّة مبنيّة بالصخر، وبها عين ثرّة في وسطها. وهي كثيرة الأنهار والثّمار، وأكثر رياحينها الياسمين. وبطيب عسلها يضرب المثل لكثرة ياسمينها. وبها يربّب أهل القيروان السّمسم بالياسمين لدهن الزئبق (6). وكان يحمل من فواكهها إلى القيروان في كلّ وقت ما لا يحصى. وكان فتحها على يدي عبد الملك بن مروان، وكان مع معاوية بن حديج في جيشه، فبعث إلى جلّولاء ألف رجل لحصارها، فلم يصنعوا شيئا فعادوا، فلم يسيروا إلاّ قليلا، حتّى رأى [في] ساقة الناس غبارا شديدا، فظنّوا أنّ العدوّ قد تبع النّاس (7)، فكرّ جماعة من المسلمين إلى الغبار، فإذا مدينة جلّولاء قد تهدّم سورها، فدخلها المسلمون، فانصرف عبد الملك بن مروان إلى معاوية بن حديج بالخبر، فأجلب الناس الغنيمة، فكان لكلّ رجل من المسلمين مائتا درهم، وحظّ الفارس أربعمائة درهم (8).

وقال الحميري : جلّولا بإفريقيّة ... هي قديمة، لها حصن وعين ثرّة في وسطها. وهي كثيرة البساتين والأشجار، غزيرة الفواكه والثمار والأنهار. والرياحين بها كثيرة جدّا. وأكثر رياحينها الياسمين. وبطيب عسلها يضرب المثل لكثرة (9) ياسمينها وجرْس نحلها له. وكانت أكثر فواكه القيروان تجلب إليها منها ...

(1) حرف اسمها اليوم إلى سرديانة. ولم يبق منها غير آثار الفسقية والقصر الأحمر حيث أقام المعز لدين الله الفاطمي.

(2) الجرس : الصوت (مختار القاموس، رتبه الطاهر أحمد الزاوي على طريقة مختار الصحاح والمصباح المنير. الدار العربية للكتاب، تونس ط 2/ 1978).

(3) منه الرب، وهو سلافة خثارة كل ثمرة بَعد اعتصارها.

(4) القرارة : المطمئن من الأرض (مختار القاموس)

أي السهل المنبسط. والقراري الحضري الذي لا ينتجع (مختار القاموس).

(5) أي مؤخرتهم. والساقة أيضا جمع السائق، وللجيش حماته من الخلف (اللسان).

(6) في نص البكري أعلاه: للتزويق.

(7) اختلاف مع نص البكري أعلاه حيث نسبة الأفعال إلى عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي (66 - 86 هـ).

(8) في نص البكري أعلاه: للفرس سهمان في أربعمائة درهم زيادة على سهم الرجل وهو مائتا درهم. وتصويب نص ياقوت بقراءة الفرس بدل الفارس. والرجل هو الراجل، ونصيبه ثلث نصيب الفارس. وبهذه القاعدة عمل عبد الله بن أبي سرح في فتح إفريقية « فكان سهم الفارس ثلاثة آلاف دينار هرقلي وسهم الراجل ألف دينار» (الحميري: الروض المعطار... ص 48).

(9) اضطراب في النص، والإصلاح من البكري.

ـ حاجب العيون: إحدى قرى الوسط بين القيروان والقصرين مشهورة بصناعة النسيج.

ـ الحريرية: من قرى القيروان. - إدريس 2/ 30.

ـ الحُصر: من قرى القيروان. ينسب إليها علي وإبراهيم الحصري. ـ إدريس 2/ 30.

ـ خُشن: من قرى جهة القيروان. ينسب إليها الخشني. ـ إدريس 2/ 30.

ـ دوران: من قرى جهة القيروان جنوب غربي القصر القديم أي العباسية. إدريس 2/ 29.

ـ رقّادة: أسّسها إبراهيم بن أحمد بن الأغلب سنة 263هـ/ 876 ـ 877م جنوب غربي القيروان بنحو 8كلم في بسيط من الأرض يحاذي وادي زرود، حيث ضريح سيدي عمر الكناني الآن، في بقعة طيبة الهواء تشفي النفوس والأبدان، حسب الرواية المعروفة المفسّرة لتسميتها عندما خرج إليها الأمير عملا بنصيحة أطبّائه، فرقد بعد أرق طويل. والحقّ أنّ مؤسّسها أرادها نظيرة سامرّاء مدينة الخليفة العبّاسي المعتصم عنوان قوّة السلطان وازدهار البلاد.

كان محيط دائرتها قرابة عشر كيلومترات، وتوسّع بنحو الثلث مدّة زيادة الله الأخير. وكانت منذ تأسيسها محاطة بسور كبير ذي سبعة أبواب مصفّحة بالحديد أعظمها باب القيروان. وأعظم قصورها قصر الفتح يليه قصر الصحن الذي يرجّح ح.ح. عبد الوهّاب أنّ قسما منه احتضن بيت الحكمة، وقصر بغداد والقصر المختار، وتحيط بها البساتين والصهاريج المتّصلة بقناة من القيروان. ويبدو من أشكال البناء والزخرفة بالفسيفساء أنّ إبراهيم الثاني عهد بأشغال مبانيه من قصور وجامع وفسقيات إلى بعض النصارى الأفارقة والصقلّيين فاستغلّوا آثارها الرومانية. ولم ينس إبراهيم تزويد المدينة بجميع المرافق من أسواق ومصانع أشهرها دار الطراز، وفنادق وحمّامات وميدان وثكنات، وخصّ سكانها برخصة النبيذ على مذهب العراقيين. وحين تولّى زيادة الله الأخير سنة 290هـ/ 903م تنازل عن قصور جدّه لبعض حاشيته وابتنى قصر البحر بفسقيته الفسيحة وقصر العروس سنة 292هـ/ 905م.

ولمّا حلّ برقّادة عبيد الله المهدي سنة 297هـ/ 910م اتّخذها قاعدة للدولة الفاطمية مؤقّتا لمدّة ثلاثة عشرة سنة إلى أن بنى المهديّة وانتقل إليها، ففارقها من بقي فيها من سكّانها. وكان أن ضعف اقتصادها منذ هروب زيادة الله وتجّارها ونهب ما فيها، حتّى إذا ولي معد بن إسماعيل خرب ما بقي من آثارها. ـ الشابي (محمد): رقّادة. ـ دامت 1/ 1990 ص78 ـ 93. ـ عبد الوهاب (ح.ح): ورقات... ج1 ص 360 ـ 375. ـ

زبيس (س.م) : ـ الفنون الإسلامية ص28. ـ الجنحاني (الحبيب) : القيروان. . ـ الدار التونسية للنشر، تونس 1968، ص 61 ـ 62.

- MAHJOUBI, SALOMONSON, ENNABLI: Nécropole... op. cit.

قال ابن حوقل : بظاهر (1) [القيروان] المكان المدعوّ رقّادة، وهو مدينة كانت منازل لآل الأغلب (2).

وقال البكري : رقّادة هي من القيروان على أربعة أميال، ودورها أربعة وعشرون ألف ذراع [وأربعون ذراعا]. وأكثرها بساتين. وليس بإفريقيّة أعدل هواء ولا أرقّ نسيما ولا أطيب تربة من مدينة رقّادة. ويذكر أن من دخلها لم يزل ضاحكا مستبشرا من غير سبب. وذكروا أنّ أحد بني الأغلب (3) أرق وشرد عنه النّوم أيّاما (4)، فعالجه إسحاق (5) الذي ينسب إليه أطريفل إسحاق (6)، فلم ينم، فأمر بالخروج والمشي، فلمّا وصل إلى موضع رقّادة نام، فسمّيت من يومئذ رقّادة واتّخذت دارا ومسكنا وموضع فرجة للملوك.

والذي بنى مدينة رقّادة واتّخذها دارا ووطنا إبراهيم بن أحمد، وانتقل إليها من مدينة القصر القديم (7)، وبنى بها قصورا عجيبة وجامعا. وعُمّرت بالأسواق والحمّامات والفنادق. ولم تزل بعد ذلك دار ملك لبني الأغلب إلى أن هرب عنها زيادة اللّه من أبي عبد اللّه الشيعي. وسكنها عبيد اللّه إلى أن انتقل إلى المهديّة سنة ثمان وثلاثمائة [920 م]. وكان ابتداء تأسيس إبراهيم لها سنة ثلاث وستّين ومائتين [876 م]. فلمّا انتقل عنها عبيد الله إلى المهديّة دخلها الوهن، وانتقل عنها ساكنوها، ولم تزل تخرب شيئا بعد شيء إلى أن ولي معدّ بن إسماعيل، فخرب ما بقي منها وعفا أثرها، وحرث منازلها، ولم يبق منها غير بساتينها. ولمّا بناها إبراهيم بن أحمد وجعلها داره منع بيع النبيذ بمدينة القيروان وأباحه بمدينة رقّادة. فقال بعض ظرفاء أهل القيروان : [المنسرح]

يا سيّد النّاس وابن سيّدهم

ومن إليه الرّقاب منقادة

ما حرّم الشّرب في مدينتنا

وهو حلال بأرض رقّادة ؟

قال محمد بن يوسف : إنّما سمّيت بهذا الاسم لأنّ أبا الخطّاب عبد الأعلى بن السمح المعارفي القائم بدعوة الإباضيّة بأطرابلس لّما نهض إلى القيروان لقتال ورفجومة -وكانوا قد تغلّبوا عليها مع عاصم بن جميل- التقى بهم بموضع رقّادة وهي إذ ذاك مُنْيَةٌ، فقتلهم هناك قتلا ذريعا، فسمّيت رقّادة لرقاد جثثهم بعضها فوق بعض.

وقال مؤلف « الاستبصار» : مدينة رقّادة : وهي من القيروان على 4 أميال، وهي مدينة كبيرة دورها 24040 ذراع (8).

وكانت أكثر بلاد إفريقيّة بساتينا وفواكه. وليس بإفريقيّة أعدل هواء من رقّادة ولا أرقّ نسيما، ولا أطيب تربة. يقال إنّ من دخلها لم يزل يضحك مستبشرا مسرورا من غير سبب.

وذكر أنّ واحدا من ملوك بني الأغلب كان قد أصابه أرق شديد، وشرد عنه النوم أيّاما، فعالجه إسحاق المتطبّب، وهو الذي ينسب إليه الأطريفل. فأمر الملك بالخروج والتنزّه والمشي. قيل : فلمّا وصل إلى موضع رقّادة نام، فسمّيت رقّادة من يومئذ. واتّخذت موضع فرجة ومنتزها للملوك. ويقال إنّ الملك الذي بنى مدينة رقّادة هو إبراهيم بن أحمد بن (محمد بن الأغلب) [261 – 289 هـ / 874 – 902 م]، فجعلها دار مملكته ومسكنه. قيل : ومنع بيع النبيذ بمدينة القيروان وأباحه بمدينة رقّادة بسبب جنده وعبيده، فقال في ذلك بعض الشعراء : [المنسرح]

يا سيّد النّاس وابن سيّدهم

ومن إليه القلوب منقادة

ما حرّم الشّرب في مدينتنا

وهو حلال بأرض رقّادة ؟

وفيها بويع عبيد الله الشيعي. ذكره ابن الجزّار في «تاريخه» (9)، والله أعلم (10).

وقال ياقوت : رقّادة : بلدة كانت بإفريقيّة بينها وبين القيروان أربعة أميال، وكان دورها أربعة وعشرين ألف ذراع وأربعين ذراعا. وأكثرها بساتين، ولم يكن بإفريقيّة أطيب هواء ولا أعدل نسيما وأرقّ تربة منها. ويقال إنّ من دخلها لا يزال مستبشرا من غير سبب. وذكروا أنّ أحد بني الأغلب أرق وشرد عنه النّوم أيّاما، فعالجه إسحاق المتطبّب الذي ينسب إليه أطريفل إسحاق، فلم ينم، فأمره بالخروج والمشي، فلمّا وصل إلى موضع رقّادة نام، فسمّيت رقّادة يومئذ، واتّخذها دارا ومسكنا وموضع فرجة للملوك. وقيل في تسميتها برقّادة إنّ أبا الخطاب عبد الأعلى بن السّمح المعارفي القائم بدعوة الإباضيّة بأطرابلس، لمّا نهض إلى القيروان لقتال وَرْفُجُومَة، وكانوا قد تغلّبوا على القيروان مع عاصم بن جميل، التقى بهم بموضع رقّادة، وهي إذ ذاك منية، فقتلهم هناك قتلا ذريعا، فسمّيت رقّادة لرقاد قتلاهم بعضهم فوق بعض (11).

والمعروف أنّ الذي بنى رقّادة إبراهيم بن أحمد بن الأغلب، وانتقل إليها من مدينة القصر القديم، وبنى بها قصورا عجيبة، وجامعا. وعمرت الأسواق، والحمّامات، والفنادق. فلم تزل بعد ذلك دار ملك لبني الأغلب، إلى أن هرب عنها زيادة الله من أبي عبد الله الشّيعي، وسكنها عبيد الله، إلى أن انتقل إلى المهديّة سنة 308 هـ / 920 م، وكان ابتداء تأسيس إبراهيم بن أحمد لها سنة 263 هـ / 876 م فلمّا انتقل عنها عبيد الله إلى المهديّة دخلها الوهن، وانتقل عنها سكّانها، ولم تزل تخرب شيئا بعد شيء إلى أن ولي معدّ بن إسماعيل، فخرب ما بقي من آثارها، ولم يبق منها شيء غير بساتينها.

ولمّا بناها إبراهيم، وجعلها دار مملكته، منع بيع النّبيذ بمدينة القيروان، وأباحه بمدينة رقّادة، فقال بعض ظرفاء أهل القيروان : [المنسرح]

يا سيّد النّاس وابن سيّدهم

ومن إليه الرّقاب منقادة

ماحرّم الشّرب في مدينتنا

وهو حلال بأرض رقّادة ؟ (12)

وكان تغلّب عبيد الله الملقب بالمهدي على رقّادة وطرد بني الأغلب عنها في شهر ربيع الأوّل من سنة 297 هـ / 909 م، واستقرّ بها ملكه، فمدحه الشّعراء وقالوا فيه، حتّى قال بعضهم أخزاه اللّه : [مجزوء البسيط]

حلّ برقّادة المسيح

حلّ بها آدم ونوح

حلّ بها اللّه ذو المعالي

وكلّ شيء سواه ريح

وقال أبو الفداء : لمدينة رقّادة أبنية مستحدثة خارج القيروان وبالغرب منها، استحدثها آل الأغلب لمعسكرهم، وأقام برقّادة المهدي أوّل الخلفاء الفاطميين حتّى استحدث المهديّة، فانتقل من رقّادة إليها.

وفي ذلك يقول بعض شعرائه وكأنّهم كانوا يعتقدون فيه الإلهيّة : [مجزوء البسيط]

حلّ برقّادة المسيح

حلّ بها آدم ونوح

حلّ بها اللّه ذو البرايا

وما سوى ذاك فهو ريح

وقال الحميري : رقّادة : على أربعة أميال من قيروان إفريقيّة. وكانت مدينة كبيرة، دورها أربعة وعشرون ألف

[ذراع وأربعون] ذراعا (13) وكانت أكثر بلاد إفريقيّة بساتينا وفواكه. وليس بإفريقيّة أعدل هواء من رقّادة ولا أرقّ نسيما ولا أطيب تربة. ويقال إنّ من دخلها لم يزل ضاحكا مستبشرا مسرورا من غير سبب كالذي يحكى عن أرض تبت (14). وكان أحد ملوك الأغالبة أصابه أرق شديد أيّاما فعالجه إسحاق المتطبّب، وهو الذي ينسب إليه الإطريفل، فأمر الملك بالخروج والتنزّه والمشي. فلمّا وصل إلى رقّادة نام، فسمّيت رقّادة من يومئذ، واتّخذت موضع فرجة ومنتزها للملوك. ويقال إنّ إبراهيم بن أحمد الأغلبي هو الذي بناها وجعلها دار مملكته ومسكنه. قالوا: ومنع بيع النبيذ بالقيروان، وأذن فيه في رقّادة بسبب جنده وعبيده، وقال بعض المجّان في ذلك: [المنسرح]

يا سيّد النّاس وابن سيّدهم
ومن إليه الرّقاب منقادة
ما حرّم الشّرب في مدينتنا
وهو حلال بأرض رقّادة ؟ (15)

وبرقّادة بويع عبيد اللّه الشيعي. ثمّ إنّ رقّادة خربت، وانتقل النّاس عنها، ولم يبق لها عين ولا أثر (16).

(1) الظاهر والظهر بالنسبة إلى المدينة خارجها وما جاورها.

(2) هم أمراء الدولة الأغلبية (184 هـ / 800 م - 296هـ / 909 م).

(3) هو الأمير إبراهيم الثاني مؤسس مدينة رقادة سنة 263 هـ / 876 م. وقد حكم من 261 هـ إلى 289 هـ / 874 م - 902 م. وترجمته ومآثره وخاصة فتوحاته في صقلية وجنوب إيطاليا وإنشاؤه لبيت الحكمة في: عبد الوهاب (ح. ح.): ورقات... ج 1 ص 222 - 225.

(4) تلك أعراض داء السوداء (الماليخوليا).

(5) هو إسحاق بن عمران الإسرائيلي. وبعضهم يقول إن الذي أشار عليه بالخروج والمشي هو الطبيب زياد بن خلفون القيرواني. انظر: عبد الوهاب: ورقات.../1 360 - 361. ومرجعه البكري. وترجمة إسحاق بن عمران في المرجع نفسه ص 233 - 236. وترجمة زياد بن خلفون كذلك ص 241 - 242.

(6) الأطريفل دواء مركب فيه بعض الإهليلجات أو كلها. ويزاد فيه بحسب الحاجة من الأفاويه. انظر: ابن الحشاء: مفيد العلوم. - الرباط 1941 ص 8.

(7) هي العباسية.

(8) قارن بالبكري أعلاه تجد فرقا بأربعين ذراعا إلا أن تكون عبارة «وأربعون ذراعا» ساقطة من النص، وهذا ما رجحناه فزدناها بين معقوفين.

(9) ترجمته ومؤلفاته في: عبد الوهاب: ورقات... 1/ 306 - 322. «وتاريخه» مفقود.

(10) نص الاستبصار شبيه بنص البكري للنقل عن مصدر واحد هو أحمد بن الجزار (ت 369 هـ) إما مباشرة أو عن طريق ما نقله إبراهيم الرقيق (ت 425 هـ) في تاريخه الذي وصلتنا قطعة منه حققها المنجي الكعبي (مكتبة السقطي. - تونس 1968) - ولذلك نكتفي بالإحالة على نفس التعاليق المذيلة لنص البكري أعلاه.

(11) هذه الرواية منقولة عن البكري عن محمد بن يوسف.

(12) النقل عن البكري.

(13) الإكمال من البكري.

(14) أرض التبت إقليم متاخم للصين والهند. انظر عنه: الحميري: الروض المعطار... ص 130 - 131. وفيه أن الغالب على سكانه حمْيَرٌ رتبهم بعض تابعة اليمن، ثم تحولت لغتهم عن الحميرية إلى لغة أجوارهم. وهم مطبوعون على الرقة والبشاشة والتحنن لطيب المناخ والخيرات. وكان منهم المحدث محمد بن

محمد التبتي. وللشاعر دعبل بن علي الخزاعي فخر بهم في نطاق فخره بقحطان على نزار مناقضا الكميت.

(15) النقل عن البكري.

(16) نقل ح. ح. عبد الوهاب في: خلاصة تاريخ تونس... ص 67 نص ابن الأبار من الحلة السيراء. - تحـ. حسين مؤنس، القاهرة 1963 في جزأين، حيث قال: مدينة رقادة بناها الأمير إبراهيم بن أحمد، واتخذها دارا ووطنا، وانتقل إليها من مدينة القصر القديم، وبنى بها قصورا عجيبة وجامعا. وعمرت بالأسواق والحمامات والفنادق. وأجرى إليها المياه، واغترس فيها صنوف الثمار الطيبة والرياحين. وبنى على القصور التي أحدثها فيها سورا. وأحد هذه القصور يسمى بغداد، وآخر منها يسمى المختار، فصارت بعد حين أكبر من القيروان، وبينهما ستة أميال. ولما ولي زيادة الله الأخير انتقل إليها، وحفر بها صهريجا طوله 500 ذراع وعرضه 400 ذراع، قد أجرى إليه ساقية وسماه البحر، وبنى فيه قصرا سماه العروس على أربع طبقات، أنفق فيه 200000 دينار و32000 دينار. وكان عبيد الله المهدي يقول: رأيت ثلاثة أشياء بإفريقية لم أر مثلها بالمشرق... منها هذا القصر. ولم تزل رقادة دار ملك بني الأغلب إلى أن هرب عنها زيادة الله من عبد الله الشيعي. وسكنها عبيد الله المهدي إلى أن انتقل إلى المهدية سنة 308 هـ [920 م] فدخلها الوهن وخربت.

الرّوحاء: قرية بشمال غربي القيروان، تسمت بذلك لانفتاحها ورواحها. - إدريس 2/ 28.

قال ياقوت: «الروحةٌ من قرى القيروان...»

- زرود: من قرى القيروان على الوادي المنسوب إليها، كانت تنتج كثيرا من البقول. - إدريس 2/ 29.

- السبيخة: قرية فلاحية شمالي القيروان في اتجاه الفحص بـ 33 كلم.

- سردانيا: حرّف اسمها اليوم إلى سرديانة. وقد أقفرت بعد أن كانت منتزها فاطميا بقصوره غربي القيروان بنحو عشرين كلم على نهر المعافرين. ولم يبق منها غير آثار الفسقية والقصر الأحمر حيث أقام المعز لدين الله الفاطمي. - زبيس (س.م): - الفنون الإسلامية ص76، 85. - إدريس 2/ 33.

CAMBUZAT (P.L.): T2. p187 - 188.

- السواسي: قرية تبعد عن الجمّ بنحو 15 كلم في اتّجاه الشمال الغربي.

- سيدي ناجي: قرية عل الطّريق الرّئيسيّة رقم 3 بين القيروان والفحص.

- سيدي الهاني: قرية بين القيروان ومساكن.

- سيسب: قرية بجهة القيروان.

- الشبيكة: إحدى قرى القيروان، غير سميتها التي بالجريد جنوبي تمغزة.

- شراحيل: من قرى جهة القيروان.

- شربان: غربي الجمّ بنحو 30 كلم، بجهة القيروان. - صبرة المنصوريّة: أسّس هذه العاصمة الثانية للدولة الفاطميّة بعد المهديّة في موقع صلب الجمل المتّصل بالقيروان من جهة الجنوب الشرقي أبو الطاهر إسماعيل بن القائم الملقّب بالمنصور تخليداً لانتصاره على الثائر الخارجي أبي يزيد مخلّد بن كيداد المعروف بصاحب الحمار سنة 336هـ/ 947م. قال عنه ابن حوقل: «إنّه اختطّ أحسن بلد في أسرع أمد» فعمّر أسواقها وشيّد قصورها وأحاطها بسور ذي أربعة أبواب ملبّسة بالحديد، هي باب القصّارين قبلة وباب زويلة شرقا وباب كتامة شمالا وباب الفتوح غربا. وبعد وفاة المنصور سنة 341هـ/ 952 م واصل ابنه المعزّ لدين الله إعمار المنصوريّة فأنشأ البساتين والقناطر لإجراء الماء عليها وشيّد القصور، ومنها قصر الايوان

وقصر البحر والمعزّية حتّى أعجب بها الإدريسي حيث قال: «هي مدوّرة مثل الكأس، لا يُرى مثلها، ودار السلطان وسطها على عمل مدينة السلام (بغداد)، والماء يجري وسطها، شديدة العمارة، حسنة الأسواق، بها جامع السلطان، وعرض سورها اثنى عشر ذراعا منفصلة عن العمارة، بينها وبين المصر (القيروان) عرض الطريق، وتجّارها يغدون ويروحون إليها من المصر...» وبانتقال المعزّ إلى القاهرة سنة 361هـ/ 971م مستخلفا بلّكين بن زيري بدأت القلاقل تؤذن بنهاية سلطة الفواطم. وهو ما تمّ على يد المعزّ بن باديس الصنهاجي سنة 438هـ/ 1046م بإعلانه الاستقلال وتبديل العملة وتعويض اسم المنصوريّة باسم صبرة ضربة عليها سنتي 439هـ و440هـ ليترك المجال لعبارة «عزّ الإسلام والقيروان» منذ السّنة الموالية حتّى كانت نقمة المستنصر بالله الفاطمي بإرسال بني هلال الذين هزموا المعزّ أمام صبرة ففرّ إلى المهديّة تاركا إيّاها لعيثهم سنة 449هـ/ 1057م. ـ العجّابي (محمد): صبرة المنصورية. ـ دامت 3/ 1992 ص 73 ـ 76. ـ الجنحاني (الحبيب): القيروان... الدار التونسية للنشر، تونس 1968 ص 62 ـ 63. ـ زبيس (س. م.): الفنون الإسلامية... ص76، 87 (انظر صور النماذج الخزفية). ـ زبيس (س. م): مدينة صبرة المنصورية. ـ المجلة الزيتونية، أفريل 1953 ص135 ـ 145. ـ إدريس (هـ. ر.): ج2 ص26 ـ 28.

قال المقدسي: صبرة بناها الفاطميّ (1) أوّل ما ملك الإقليم، واشتقّ اسمها من صبر عسكره في الحرب. وهي مدوّرة مثل الكأس، لا ترى مثلها. ودار السلطان على عمل مدينة السلام (2)، والماء يجري وسطها، شديدة العمارة، حسنة الأسواق. بها جامع السلطان. وعرض سورها اثنا عشر ذراعا منفصلة عن العمارة، بينها وبين المصر (3) عرض الطريق. وتجّارها يغدون ويروحون إليها من المصر (4) على حمير مصريّة. والأبواب: باب الفتوح، باب زويلة، باب وادي القصّارين، كلّها محدّدة (5) والحيطان آجرّ مكحّل بالجير (6).

وقال البكري: مدينة صبرة متّصلة بالقيروان، بناها إسماعيل [المنصور] سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة [948 م] واستوطنها، وسمّاها المنصوريّة. وهي منزل الولاة إلى حين خرابها. ونقل إليها المعزّ بن إسماعيل (7) أسواق القيروان كلّها وجميع الصناعات. ولها خمسة أبواب: الباب القبليّ، والباب الشرقيّ، وباب زويلة، وباب كتامة -وهو جوفيّ-، وباب الفتوح، ومنه كان يخرج بالجيوش. ويذكر أنّه كان يدخل أحد أبوابها كلّ يوم ستّة وعشرون ألف درهم [من المكوس] [...].

وقال صاحب «الاستبصار» ناقلا عن البكري: مدينة صبرة: وهي متّصلة بمدينة القيروان. وهي مدينة كبيرة، بناها إسماعيل، وسمّاها المنصورة. وكانت لها جبايا كثيرة. يقال إنّه كان يدخل أحد أبوابها كلّ يوم 26 ألف درهم، والله أعلم بالصواب.

وقال ياقوت: صبرة: بالفتح ثمّ السّكون ثمّ راء: بلد قريب من مدينة القيروان، وتسمّى المنصوريّة، من بناء مناد بن بلكين، سمّيت بالمنصور بن يوسف بن زيري بن مناد، واسم يوسف بُلُكين الصّنهاجي. والمنصور هذا هو والد باديس والد المعزّ بن باديس. وكانوا ملوك هذه النواحي. ومات المنصور هذا سنة 386 هـ [996 م]، وقد ولي ملك تلك البلاد ثلاثة عشرة سنة وشهورا (8). وقال البكري: صبرة متّصلة بالقيروان، بناها إسماعيل بن أبي القاسم بن عبيد الله سنة 337 هـ [948 م]، واستوطنها. وقال في خبر المهدي: لم تزل المهديّة دار ملكهم إلى أن خرج أبو يزيد الخارجي عليهم، وولي الأمر إسماعيل بن أبي القاسم بن عبيد الله سنة 334 هـ [945 م]، فسار إلى القيروان محاربا لأبي يزيد، واتّخذ مدينة صَبْرَة. واستوطنها بعده ابنه، وملكها، وخلا أكثر أرض مدينة المهديّة وتهدّم. وقال الحسن بن رشيق القيرواني: [الطويل]

بنفسي من سكّان صبرة واحد
هو النّاس والباقون بعد فضول

عزيز له نصفان، ذا في إزاره
سمين، وهذا في الوشاح نحيل

مدار كؤوس اللّحظ منه مكحّل
ومقطف ورد الخدّ منه أسيل

وصبرة الآن خراب يباب.

وقال التجاني: صبرة: هي ملاصقة للقيروان. وقد كان [المنصور إسماعيل بن القائم بن عبيد الله المهدي] بنى سورها، وجعل فيها قصرا لنفسه، فكان انتقاله إليها أوّل سنة سبع [ وثلاثين وثلاثمائة ] وذلك أصل تسميّة صبرة بالمنصوريّة. ولم تزل صبرة دار ملكهم إلى أن انتقلوا إلى مصر [...] فلمّا رأى المعزّ [بن باديس الصنهاجي] اختلال الأحوال وتغلّب الأعراب [الهلاليين] على البلاد، علم أنّ صبرة لا تحصّنه منهم، فبنى على الانتقال إلى المهديّة (9).

وقال الحميري ناقلا عن البكري : صبرة : مدينة بالقيروان كبيرة، بناها إسماعيل العبيدي وسمّاها المنصوريّة سنة 337 هـ [948 م]، وكان لها فائد كثير، يقال إنّه كان يدخل أحد أبوابها كلّ يوم ستّة وعشرون ألف درهم، وهي منزل الولاة إلى حين خرابها. وكان نقل إليها معد (10) بن إسماعيل أسواق القيروان كلّها وجميع الصّناعات. ولها خمسة أبواب : الباب القبليّ، والباب الشرقيّ، وباب زويلة، وباب كتامة، وهو جوفيّ، وباب الفتوح، ومنه تخرج الجيوش. وكان فيها مدّة عمارتها ثلاثمائة حمّام أكثرها للدّيار، وباقيها مبرّز للناس. وهي الآن خراب، لا ساكن بها. وعلى ثلاثة أميال منها قصور رقّادة. وفيها يقول أبو علي [الحسن] بن رشيق (11) : [الوافر]

أصاب القيروان وساكنيها
ودار الملك صبرة كلّ باس

فلا الدنيا التي بقيت بدنيا
ولا النّاس الذين بقوا بناس

وقال ياقوت: المنصورة [صبرة المنصوريّة] ... مدينة بقرب القيروان من نواحي إفريقيّة، استحدثها المنصور بن القائم بن المهدي (12) الخارج بالمغرب سنة 337 هـ / 948 م، وعمّر أسواقها، واستوطنها، ثمّ صارت منزلا للملوك الذين لهم، والذين زعموا أنّهم علويّون وملكوا مصر. ولم تزل منزلا لملوك إفريقيّة من بني باديس، حتّى خرّبتها العرب (13) لمّا دخلت إفريقيّة وخرّبت بلادها بعيد سنة 442 هـ / 1050 م، فكانت هي فيما خربت في ذلك الوقت. وقيل: سمّيت المنصوريّة بالمنصور بن يوسف بن زيري بن مناد جدّ بني باديس. وأكثر ما يسمّون هذه التي بإفريقيّة خاصّة المنصوريّة بالنسبة (14)...

وقال الحميري ناقلا عن البكري : المنصورة : هي صبرة المتّصلة - [...] - بالقيروان، بناها إسماعيل المنصور العبيدي سنة 339 هـ / 950 م واستوطنها. وهي منزل الولاة إلى حين خرابها. ونقل إليها معد بن إسماعيل (15) أسواق القيروان كلّها وجميع الصّناعات. ولها خمسة أبواب : الباب القبليّ، والباب الشرقيّ، وباب زويلة، وباب كتامة، وهو جوفيّ، وباب الفتوح، ومنه كانت الجيوش تخرج. ويذكر أنّه كان يدخل أحد أبوابها كلّ يوم ستّة وعشرون ألف درهم (16).

(1) هو الخليفة الفاطمي إسماعيل الذي تلقب بالمنصور وبنى المنصورية إثر انتصاره على الثائر الخارجي مخلد بن كيداد المعروف بصاحب الحمار سنة 337 هـ / 948 م.

(2) أي على تخطيط بغداد التي بناها الخليفة المنصور العباسي.

(3) أي مدينة صبرة المنصورية.

(4) أي القيروان.

(5) أي من حديد، صنعة أو حلية.

(6) في الأصل : الجيل، وهو تصحيف.

(7) عرف بالمعز لدين الله الفاطمي (341 هـ - 362هـ/ 952 م - 972 م).

(8) خلط بين المنصور الصنهاجي والمنصور إسماعيل الفاطمي مؤسس صبرة المنصورية من قبل باتفاق المصادر.

(9) كان ذلك سنة 449 هـ / 1057 م.

(10) في الأصل : معد، وهو اسمه. وشهرته بالمعز اختصارًا للقبه.

(11) ابن رشيق القيرواني (390 - 463 هـ / 1000 - 1071 م) شاعر وناقد ولد بالمسيلة (المحمدية) من بلاد المغرب الأوسط (الجزائر) ورحل إلى القيروان فاشتهر، ومنها انتقل إلى صقلية وتوفي بمازرة. له مناقشات نقدية مع ابن شرف القيرواني وديوان شعر، واشتهر خاصة بالعمدة وقراضة الذهب وأنموذج الزمان. وله غيرها. انظر الزركلي : الأعلام 2/ 191، والمراجع عنه عديدة.

(12) هو الخليفة الفاطمي إسماعيل الملقب بالمنصور تخليدا لانتصاره على صاحب الحمار، ولذلك سماها المنصورية.

(13) أي أعراب بني هلال.

(14) قارن كلام ياقوت عن المنصورية (ويسميها المنصورة) بكلامه عن صبرة أعلاه إذ فرق بينهما في موضعين من « معجم البلدان » (صبرة : 3 / 444 - 445 ؛ المنصورة : 5 / 245).

(15) معد بن إسماعيل هو المعز الفاطمي ابن إسماعيلَ الملقب بالمنصور كما في التعليق رقم 10 أعلاه.

(16) قارن كلام الحميري عن المنصورية (ويسميها المنصورة) بكلامه عن صبرة أعلاه إذ فرق بينهما في موضعين من «الروض المعطار» (صبرة : 354؛ المنصورة : 550) على غرار ياقوت وغيره ممن اختصرنا كلامهم.

ـ صَدَف : قرية بجنوب شرقي القيروان باسم القبيلة اليمنية التي استوطنتها. والصدف الميل. وهي بئر صرف في الوقت الحاضر. - إدريس 2/ 28.

قال ياقوت : «صدف بفتح أوّله وثانيه، والفاء. قال الحسن بن رشيق القيرواني ومن خط يده نقلته : عبد الله بن الحسين الصدفي من قرية صدف على خمسة فراسخ (1) من مدينة القيروان. . . »

(1) الفرسخ : فارسي معرب، اختلف فيه، فقيل ثلاثة أميال، وقيل ستة. والميل ما يقارب كيلومترا ونصفا. فالفرسخ حوالي أربعة كيلومترات أو ثمانية.

ـ العبّاسيّة : جنوبي القيروان بنحو 5 كلم وعلى ربوة منيعة من فيضانات وادي زرود أسّس إبراهيم بن الأغلب سنة 184هـ/ 800 م مدينة حكمه منسوبة إلى العبّاسيين وبعيدة عن مسرح الاضطرابات والثورات في عاصمة الأغالبة. ففيها أشرف على بناء قصره الذي سمّاه بالرّصافة اقتداء بالخليفة المنصور، ونقل إليه حسب ابن عذاري السلاح والعدد سرّا، وأسكن حوله عبيده وأهل الثقة من خدمه، ونقل إليه دواوين الدولة من دار الإمارة التي كان بناها عقبة بجوار جامعه كما بنى فيها القصر الأبيض الذي سكنه بعده ابناه عبد الله وزيادة الله مدّة ولايتهما، وبنى كذلك جامعا فسيحا ذا مئذنة إسطوانيّة على غرار منارات الأربطة بالآجر والعُمد «سبع طبقات لم ير أحكم منها ولا أحسن منظرا» حسب البكري، واتخذ داخل المدينة أسواقا مختلفة وفنادق وحمّامات تتوسّطها ساحة الميدان، وحفر آبارًا عميقة، وبنى صهريجا لماء الشراب، وأدار على الجميع

سورا عاليا من الطوب المحمي وخندقا عريضا، وفتح فيه خمسة أبواب تدلّ على اتساع المدينة، هي: باب الرحمة وباب الحديد قبلة، وباب غلبون وباب الريح شرقا، وباب السعادة غربا قبالة المقبرة الخارجية. وأقام في أطراف المدينة ثكنات لحوالي خمسة آلاف حرس من السودان. وبانتقال إبراهيم الأصغر ـ ابن أحمد بن الأغلب ـ سنة 263هـ / 876 ـ 877م إلى مدينته الجديدة رقّادة المجاورة أصبحت العبّاسيّة تعرف باسم القصر القديم، ولم يبق من آثارها ـ خاصّة بعد الزحف الهلالي في أواسط ق 5هـ ـ غير الفسقيّة وذكرها في الكتب وفي شعر المنسوبين إليها بلقب القَصري. ـ عبد الوهاب (ح.ح): ورقات. . . ج 1ص353 ـ 359 ـ الجنحاني (الحبيب): القيروان. . . ـ الدار التونسية للنشر، تونس 1968، ص 60 ـ 61. ـ زبيس (س.م.): الفنون الإسلامية ص 27 ـ 28.

قال البكري : مدينة القصر القديم (1) أسّسها إبراهيم بن الأغلب بن سالم سنة أربع وثمانين ومائة [800 م] وصارت دار أمراء بني الأغلب. وهي بقبليّ مدينة القيروان، وعلى ثلاثة أميال منها. بها جامع له صومعة مستديرة مبنيّة بالآجر والعمد سبع طبقات لم ين أحكم منها ولا أحسن منظرا، وحمّامات كثيرة، وفنادق، وأسواق جمّة، ومواجل للماء. وإذا قحطت القيروان وفقد الماء في مواجلها، نقلوا الماء من مدينة القصر. وكان لها من الأبواب : باب الرّحمة قبليّ، وباب الحديد قبليّ، وباب غلبون شرقيّ، وباب الريح شرقيّ، وباب السعادة غربيّ يقابل المقبرة الكبيرة. وداخل المدينة رحبة كبيرة واسعة تعرف بالميدان. [وبجوار مدينة القصر بنية] تعرف بالرّصافة. ولّما أتى إبراهيم مدينة القصر، وانتقل إليها، خرّب دار الإمارة التي كانت بالقيروان بقبليّ الجامع منذ فتحت.

وقال ياقوت نقلا عن البكري : قصر قيروان : كانت مدينة عظيمة في قبليّ القيروان، بينهما أربعة أميال. أوّل من أسّسها إبراهيم بن الأغلب بن سالم في سنة 184 هـ [800 م]. وصارت دار أمراء بني الأغلب. وكان بها جامع، وفيه صومعة مستديرة مبنيّة بالآجر والعمد سبع طبقات لم ير أحكم منها ولا أحسن منظرا. وكان بها حمّامات كثيرة، وأسواق وصهاريج للماء، حتّى أنّ أهل القيروان، ربّما قصر بهم في بعض السنين الماء، فكانوا يجلبونه منها. وكان في وسطها رحبة واسعة. وتجاورها مدينة يقال لها الرّصافة (2)، خربتا معا بعمارة رقّادة كما ذكرنا في رقّادة (3).

(1) يعرف أيضا بالقصر الأبيض. انظر : محمد الطالبي : الدولة الأغلبية. – تعـ. م. الصيادي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985 ص 153.

(2) النقل عن البكري. وباستثناء الناقل والمنقول عنه لا نجد ذكرا لرصافة القيروان حتى لدى الحميري الناقل عن سابقيه والذاكر للمواضع المشتركة في اسمها ببغداد والأنبار وقرطبة وبلنسية (الروض المعطار، ص 269).

(3) التسلسل واضح في مقر السلطة زمن الأغالبة من دار الإمارة المجاورة لجامع القيروان إلى العباسية فإلى رقادة.

ـ العَلَم: بلدة على بعد 25 كلم شمالي القيروان، مازالت قائمة. وقد أشارت إلى قدمها قبرية مؤرخة في 425هـ/ 1033م. ـ إدريس 2/ 28.

ـ عين بومرّة: قرية بجهة القيروان.

ـ غدير الأعرابي: قرية من ضواحي القيروان على طريق قابس، بعد قلشانة. ـ إدريس 2/ 29.

ـ قصر الخير: قرية بين ممّس والقيروان، ذكرها البكري. ـ إدريس 2/ 80.

ـ قصر الزرادبة: قرية بين ممّس والقيروان، ذكرها البكري باسم الخُطّارة، وذكرها ابن عذاري باسم حمّام السّرادق. ـ إدريس 2/ 80.

ـ قلشانة: مدينة على بعد 12كلم جنوب شرقي القيروان، تنسب إليها عائلة القلشاني التي استقرت بباجة ثم بتونس وأنجبت عديد العلماء ورجال الدولة خاصة في ق 19م. كانت في عصر سحنون أهم من المنستير وسوسة وصفاقس والأربس، فقد أضفى عليها هذا الإمام صفة مصر دون غيرها. كان بها جامع وحمام وعشرون فندقا لتجار القوافل، وحولها بساتين تزود القيروان، وبين ذلك سور طوب هدمه زيادة الله الأغلبي إبان ثورة منصور الطنبذي. ـ إدريس 2/ 29.

قال البكري : من القيروان إليها [مدينة قلشانة] اثنا عشر ميلا، كبيرة آهلة. بها جامع وحمّام ونحو عشرين فندقا. وهي كثيرة البساتين وشجر التين. وأكثر تين القيروان الأخضر منها. وأبواب الدور بمدينة قلشانة قصار، ليس تدخلها الدّواب. فعلوا ذلك خوفا من نزول العمّال والجباة.

قَـلـوت: قرية كانت بشرقي القيروان. ـ إدريس 2/ 30.

قمونية: قال ياقوت : قمونية بالفتح، وبعد الواو نون ثمّ ياء خفيفة، مدينة بإفريقيّة، كانت موضع القيروان قبل أن تمصّر القيروان . . .

وقال ابن عبد الحكم : هي موضع القيروان قبل تمصيرها.

ـ كدية الشاعر: قرية كانت بين الجهينيين (أولاد حفوز) والقيروان. ـ إدريس 2/ 80.

ـ المستعين: قرية ذكرها البكري بين ممّس والقيروان. ـ إدريس 2/ 80.

ـ المسروقين: قرية كانت قرب القيروان، ينسب إليها ماضي بن سلطان المسروقي خادم أبي الحسن الشّاذلي. ـ برنشفيك 2/ 344.

ـ منزل الطيّب المهيري: قرية تكوّنت حول محطة السكة الحديدية التي كانت معروفة باسم بافيي (Pavillier) على بعد 9 كلم شمالا عن سيدي علي بن نصر الله. ـ عبد الوهاب (ح.ح): ورقات. . . ج3 ص314.

ـ منستير عثمان: كانت هذه القرية توجد على الطريق الرابطة بين القيروان وتونس عندما تتفرّع عنها طريق مؤدية إلى هرقلة شرقا وأخرى مؤدية إلى باجة غربا. وهي في هذا المفترق أقرب إلى القيروان منها إلى تونس. كانت قرية كبيرة، بها مسجد جامع وعدة فنادق وأسواق وحمامات وآبار وحصن أو دَيْرٌ قديم به تسمّت باسم منستير منذ العهد البيزنطي. وحسب البكري بناها القرشيون القادمون مع جند الفتح. وكان يسكنها قوم من العرب والبربر والأفارق المسيحيين إلى حدود ق5هـ/ 11م. ولعلّ منستير عثمان بحصنه البيزنطي يوافق الموقع المعروف اليوم بقصر الأحمر قرب سيدي ناجي، فيكون القصر أو الحصن قد نعت بلون حجره، وحافظ ذلك الولي الصالح على قداسة المكان خلفا للدّير المسيحي. وفي ذلك الموقع الاستراتيجي الحامي لسهل نبهانة رابط جند قرشيون بقيادة الربيع بن سليمان حتى ق4هـ/ 10م. ثم فقد قيمته زمن الفاطميين والزيريين إلى أن زال فيما بعد. ـ إدريس 2/ 42.

ـ CAMBUZAT: 2 / 176 - 178.

ـ المنية: أو منية الخيل، تعني مدينة النزهة، وكانت إحدى قرى جهة القيروان على طريق رقادة القصر القديم أي العباسية. ـ إدريس 2/ 29.

ـ الهوارب: أو فندق الهوارب بجنوب غربي القيروان بعيداً عنها بحوالي 30 كلم على طريق قفصة.

ـ الوسلاتية: بلدة بشمال غربي القيروان بعيدة عنها بنحو 50 كلم منسوبة إلى جبل وسلات (Usalitanus) ومستحدثة سنة 1927 لتمدين عروشه التي لعبت دوراً كبيراً في الفتنة الحسينية الباشية.

# المصادر والمراجع


- ابن حوقل (محمد بن علي) : المسالك والممالك = صورة الأرض. - تحـ. دي قوجه (J. De Goeje) ليدن 1873، تحـ. كرامر (J.H. Kramers) ، ط. جديدة، ليدن 1938؛ مكتبة الحياة، بيروت [د. ت].

- ابن سعيد (علي بن موسى المغربي) : المغرب في حلى المغرب. - تحـ. شوقي ضيف (2 ج)، مصر 1964؛ كتاب الجغرافيا أو بسط الأرض في طولها والعرض. - تحـ. إسماعيل العربي.

- ابن عبد الحكم (عبد الرحمان) : فتوح إفريقية والأندلس. - تحـ. قاتو (A. Gâteau) الجزائر 1948.

- أبو الفداء (إسماعيل بن محمد) : تقويم البلدان. - تحـ. ريفود، البارون ماك كوكين ديسلان، باريس 1840، ص 126 - 127، 141 - 147.

- إدريس (الهادي روجي): الدولة الصنهاجية. - تعـ. حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1992.

- الادريسي (محمد بن عبد الله الشريف) : نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. - عالم الكتب، بيروت، ط 1 / 1989، ج 1، قطعة تحـ. دوزي (R. Dozy) ودي قوجه (J. De Goeje)، ليدن 1864؛ ط. جديدة، امستردام 1969، المغرب العربي في «نزهة المشتاق». تحـ. محمد الحاج صادق، الجزائر 1983.

- برنشفيك (روبار): تاريخ إفريقية في العهد الحفصي. - تحـ. حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988.

- البكري (أبو عبيد عبد الله) : المسالك والممالك. - تحـ. أدريان فان ليوفن وأندري فيري، بيت الحكمة / الدار العربية للكتاب، تونس 1992.

- التجاني (عبد الله): رحلة التجاني. - تحـ. ح.ح. عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، تونس 1981.

- جماعي: 30 سنة في خدمة التراث. - المعهد القومي للآثار والفنون، تونس 1986.

- الجنحاني (الحبيب) : القيروان عبر عصور ازدهار الحضارة العربية والإسلامية بالمغرب العربي. - لجنة التنسيق الحزبي بالقيروان / تونس 1968.

- الحمروني (أحمد) : معجم المدائن التونسية. - ميدياكوم، تونس، ط 2 / 1998.

- الحموي (ياقوت) : معجم البلدان. - تحـ. فريد عبد العزيز الجندي، بيروت 1990.

- الحميري (محمد بن عبد المنعم) : الروض المعطار في خبر الأقطار. - تحـ. إحسان عباس، ط. 2 بيروت 1984.

- الدشراوي (فرحات): الخلافة الفاطمية بالمغرب. - تعـ. حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1994.

- زبيس (سليمان مصطفى): آثار الدولة الحسينية بالقطر التونسي. - مطبعة سابي، تونس 1955.

- زبيس (س. م.): بين الآثار الإسلامية في تونس. - تونس 1963.

- زبيس (س.م.): الفنون الإسلامية في البلاد التونسية. - المعهد القومي للآثار والفنون، تونس 1978.

- الطالبي (محمد) : تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض. - تونس 1968.

- الطالبي (م.): حسان بن النعمان. - في : دامت (دائرة المعارف التونسية)، بيت الحكمة، قرطاج / تونس، الكراس 4 / 1994 ص 51 - 53 (عربه رياض المرزوقي عن دائرة المعارف الإسلامية، ط 2).

- الطالبي (م.): الدولة الأغلبية. - تعـ. منجي الصيّادي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1985.

ـ الطالبي (م.): القيروان. - في : دامت + / 1994، ص 137 - 162 (عربه العربي عبد الرزاق عن دائرة المعارف الإسلامية، ط 2).

ـ الطالبي (م.): الكاهنة. - في : دامت + / 1994، ص 56 - 61 (عربه ر. المرزوقي عن دائرة المعارف الإسلامية، ط 2).

ـ عبد الوهاب (حسن حسني) : خلاصة تاريخ تونس. - تحـ. حمادي الساحلي، دار الجنوب، تونس 2001.

ـ عبد الوهاب (ح. ح.): ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية. ـ ط. المنار، تونس ج 1/ 1965، ج2/ 1981، ج3/ 1972.

ـ القاضي (النعمان بن محمد): افتتاح الدّعوة. ـ تحـ. فرحات الدشراوي، ط2 تونس 1986.

ـ مجهول: كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار. ـ تحـ. سعد زغلول عبد الحميد، بغداد 1985.

- المقدسي (محمد بن أحمد) : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. - تحـ. دي قوجه (J. De Goeje)، ط. جديدة، بريل / ليدن 1906.

- BEN JAAFAR (Evelyne): Les noms de lieux de Tunisie. - C.E.R.E.S., Tunis 1985.

- CAMBUZAT (Paul Louis): L'évolution des cités du Tell en Ifriqya du VIIe au XIe siècle. - O.P.U., Alger 1986.

- MAHJOUBI (Ammar), SALOMONSON (J. W.), ENNABLI (Abdelmajid) : Nécropole romaine de Raqqada. – I.N.A.A., Tunis 1970.

- PELLEGRIN (Arthur): Essai sur les noms de lieux d'Algérie et de Tunisie. - éd. S.A.P.I, Tunis 1949.

- POINSSOT (Louis): Villes romaines. - in: Tunisie: Atlas historique, géographique et touristique. - Paris 1936, P.29 - 38.

# المدرسة الطبّية القيروانيّة

صلوحة إينوبلي

يعتبر القرن الثالث للهجرة فترة ازدهار وتفوق بالنسبة للمسلمين في المجالين العلمي والمعرفي حيث حققت البلاد العربيةنهضة علمية كبرى كما أبدى المسلمون رغبة ملحة وسعيا لا متناهيا إلى الاطلاع على ماهية الأشياء، فانصرفوا إلى البحث والتنقيب متجولين في مشارق الأرض ومغاربها ناهلين من تراثها العلمي ومستفيدين من الانجازات العلمية الكبرى التي خلفتها الحضارات السابقة خاصة الحضارة المصرية والإغريقية وحضارة بلاد الرافدين وقد أشاد حسن حسني عبد الوهاب بما وصلت إليه بغداد في تلك الفترة من تطور ثقافي «وكان نقل العلم في الإسلام قد بلغ منتهاه واقتدت الممالك الجديدة في عنايتها بالثقافة بماهو سائر في بغداد عاصمة الخلافة وكعبة البلاد وعيا وحضارة»(1). ولم تكن إفريقية بمنأى عن هذاالتقدم العلمي فلقد برزت القيروان أول مدينة أسسها العرب المسلمون بالمغرب العربي والتي تعتبر رمزا من رموز الحضارة العربية الإسلامية لتسهم إسهاما فعالا في نحت الشخصية التونسية بفضل ما أنجزه أمراؤها وحكامها من معالم ومواقع وما أنتجه علماؤها من علوم ومعارف وهو ماحدى باليونسكو إلى إدراجها ضمن قائمة التراث العالمي في 9 ديسمبر 1988. شهدت القيروان حركة تمصيرسريعة ساهمت في إعطائها السمات البارزة لكل المدن الشبيهة بها ومند الفترة الأولى قدر لهذه المدينة أن تكون مركزا حضاريا يتمتع بكل مقومات المدينة الإسلامية (من مساجد ودور ومساكن) «واقتدى به سائر مساجد المدينة ثم أخد الناس في بناء الدور والمساكن والمساجد وعمرت وشد الناس إليها المطايا من كل أقطار وعظم قدرها» (2). لقد هاجر العديد من العلماء إلى القيروان مند أن وطئت أقدام العرب هذه الأرض إذ كانت صفة العلم موازية تماما لصفة الجهاد والقيادة، ويذكر ابن عذاري أنه كان في عسكر عقبة ثمانية عشر رجلا من أصحاب رسول الله وسائرهم من التابعين، كما تذكر المصادر التاريخية أن هناك فئة من الفقهاء يطلق عليها «بعثة الفقهاء العشرة» والمتكونة من عشرة علماء قدموا إلى القيروان في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز الأموي الذي كان يشجع العلماء دون تمييز بين العرب وغير العرب. فلقد نجح هدا الخليفة في إعادة الاعتبار إلى البربر وإدماجهم في المجتمع بتوليه لابن أبي المهاجر إسماعيل وهو أحد الفقهاء العشرة «وكان خير وال وخير أمير ما زال حريصا على دعاء البربر إلى الإسلام حتى أسلم بقية البربر على يديه وهو الذي علم أهل إفريقية الحلال والحرام» (3). استوطن هؤلاء العلماء إفريقية فأثروا الحياة الثقافية والعلمية كما هو الشأن بالنسبة إلى إسماعيل بن عبيد الملقب بتاجر الله والذي جمع بين العلم والصلاح والثروة جميعا. ويورد المالكي ما يقارب ستة عشر اسما لعلماء استوطنوا إفريقية من بينهم يزيد، وهو مولى أبي سفيان وقد كان من سكان دمشق

وأوطن إفريقية «(4). لقد حرص علماء القيروان على شد الترحال إلى بلدان المشرق للتتلمذ على نظرائهم وأخذ العلم عنهم والاطلاع على أبرز المستجدات في المجال العلمي والثقافي مطبقين أوامر الشريعة الإسلامية التي تعتبر العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة «فهذا جابر بن عبد الله بلغه الحديث فابتاع بعيرا فشد رحله ثم سار شهرا حتى قدم الشام»(5). وكذلك شأن أبي الدر داء الذي عبر عن رغبته في طلب العلم في أقصى الأماكن حيث قال «لو أعيتني آية من كتاب الله فلم أجد أحدا يفتحها علي إلا رجل ببرك الغماد (منطقة باليمن) لرحلت إليه» (6). وهكذا ساهمت هجرة الكفاءات العلمية إلى القيروان والرحلات التي قام بها العديد منهم إلى المشرق ابتغاء للعلم في بروز هذه العاصمة بإفريقية التي كانت تربطها بالعالم الإسلامي علاقات متينة وكانت على امتداد خمسة قرون مركز استقطاب لعديد العلماء الذين لعبوا دورا فعالا في نشر أصناف العلوم وتطويرها، كما تأسست بعاصمة الأغالبة أكبر مؤسسة علمية تعنى بدراسة العلوم الفلسفية والحسابية والفلكية والطبية ويذهب حسن حسني عبد الوهاب إلى أن الأمير إبراهيم الأصغر الذي اتخذ من مدينة رقادة مقرا لإمارته سنة 264 هجري 878–م هو الذي أسس «بيت الحكمة الإفريقي» «وكلنا يعلم أن هذا الأمير هو الذي أسس بيت الحكمة كما نعلم أنه كان مولعا أيما ولوع بالعلوم الرياضية والحكمة وأن انشغاله بالفلسفة وما يتبعها من الفنون حمله على إنشاء هذه الدار وقد وجه عناية كاملة إلى جلب علماء مختصين من كتاب ماهرين وأطباء ومهندسين ومغنين من الممالك الشرقية أي من العراق والشام ومصر» (7). ويواصل حسن حسني عبد الوهاب تعداد خصال هذا الأمير مبرزا عنايته الكبيرة بالعلم الذي حقق قفزة نوعية وشهرة كبيرة وصلت إلى جميع أنحاء العالم العربي وجعلته يتفوق تفوقا لا مثيل له «ومن حسن الطالع أن أيام إبراهيم الثاني في الحكم امتدت أكثر من ربع قرن وأن هذا العصر أواخر القرن الثالث هو العصر الذي نضجت فيه العلوم واكتست بالهندام العربي وتلونت بصبغته في أرجاء العالم العربي المتمدن، كما نهضت فيه العلوم بأنواعها وأصنافها إلى الأوج العالي الذي ميزها به الطابع العربي عن غيرها من الحضارات الأخرى»(8). ولقد نشطت حركة الترجمة ببيت الحكمة في عهد الأغالبة خاصة خلال فترة حكم الأمراء الثلاثة (إبراهيم الأصغر وابنه عبد الله الثاني وزيادة الله الأخير) فلقد كان هؤلاء الأمراء يتقنون اللغة اللاتينية التي حذقوها عندما تولوا ولاية صقلية، لذلك لم يغب عن أذهان هؤلاء الأمراء ترجمة العديد من الكتب والمصنفات العلمية إلى اللغة العربية «ومن المتوقع أن إبراهيم الأصغر وهو من هو؟ أمير عالم ذكي ألمعي تعلقت همته بترجمة بعض المؤلفات اللاطينية المناسبة لذوقه وميوله لاسيما أنه كان يوجد في حاشيته جماعة وافرة من الموالي الصقليين»(9). وقد أوكل الأمير إبرهيم الثاني ترجمة العديد من المؤلفات إلى بعض الرهبان المتكلمين باللغة العربية ويعتبر كتاب (بلينوس) الروماني في علم النبات من أهم الكتب الطبية التي ترجمت إلى اللغة العربية واستفاد منها العشابون المغاربة كما تأسست أول دمنة بالقيروان على يد الأمير زيادة الله الأول مابين سنة 210و220 هجري (825 – 835م) وكانت هذه الدمنة موجودة بالقرب من (مسجد السبت) لذلك كان الأمراء الأغالبة يزورون المرضى خلال الاحتفالات الدينية ويغدقون عليهم الخيرات. ويذكر الدكتور سليّم عمار أن التاجر هشام بن منصور كان يتصدق بالخبز من مخبزته على المرضى كما يتكفل خلال الأعياد بإعداد الحلويات والسهر على توزيعها بنفسه على كل نزيل بهذا المارستان. لقد أفرز هذا التقدم العلمي مدرسة طبية غذتها نخبة من رواد الطب من أشهرها إسحاق ابن عمران المشهور باسم ساعة ويذكر ابن أبي أصيبعة «أن إسحاق ابن عمران هو أول من أظهر الطب والفلسفة في المغرب أما الحكيم أحمد بن ميلاد فإنه يرى «أن بداية الطب كانت مع الأغالبة وازدهرت مع العبيديين وقد اشتهرت هذه المدرسة بأطباء من المسلمين واليهود ولها طابع خاص وهي كذلك لأنها أنشأت بالقيروان عاصمة إفريقية وهي لائكية»(10). ويذهب حسن حسني عبد الوهاب إلى القول بان الطبيب السرياني

(أبو يوحنا ماسويه) المسيحي النحلة أول طبيب يظهر في البيئة الإفريقية وقد قدم هذا الطبيب إلى القيروان صحبة الأمير يزيد بن حاتم المهلبي في سنة 155هـ 772م فكان يسهر على صحة الأمير ويعالج رجال الدولة وأعيانها. أنتجت هذه الفترة المزدهرة علميا أطباء مهرة فاقت شهرتهم بلاد المشرق والغرب حتى صارت مؤلفاتهم مرجعيات هامة في مجال الطب استفاد منها العديد من الأطباء اللاحقين وتتضمن المدرسة الطبية القيروانية مجموعة من الأطباء هم :

## الطبيب إسحاق ابن عمران :

طبيب بغدادي مسلم نشأ واشتغل بصناعة الطب في بغداد استقدمه إبراهيم بن الأغلب الثاني لخدمة الطب ولقد كان حاذقا وعارفا بتركيب الأدوية حيث يقول عنه صاحب كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء «وهو طبيب مشهور وعالم مذكور... وكان طبيبا حاذقا متميزا بتأليف الأدوية المركبة بصيرا بتفرقة العلل، لقد أدخل هذا الطبيب الطب والفلسفة إلى إفريقية إلا أنه بعد بضع سنوات وقع بينه وبين الأمير إبراهيم بن الأغلب خلاف فغضب منه وأمر بالتضييق عليه وقطع رزقه فغادر الطبيب القصر وانتصب بحي من أحياء القيروان يعالج الناس الذين كانوا يتوافدون عليه بكثرة وهو ما جعل الأمير ينقم عليه خاصة عندما رفض علاجه بسبب عدم قبول الأمير لنصيحة هذا الطبيب الذي نبهه إلى عدم تناول كمية من الحليب غير أنه فعلها فمرض مرضا كاد يؤدي به إلى التهلكة. ثم أن إسحاق بن عمران قبل مداواته مقابل ثمن باهض (ألف قطعة من الذهب ولما شفي لم يغفر له صنيعه وأمر بقتله وصلبه فكان إسحاق ابن عمران أول شهيد من أطباء إفريقية وذلك سنة 279هـ 892م ولقد ألف إسحاق بن عمران مجموعة من الكتب ضاعت كلها ولم يبق منها إلا كتاب الماليخوليا ويذكر ابن أبي أصيبعة عددا من الكتب المنسوبة إلى هذا الطبيب وهي كتاب الأدوية المفردة كتاب العنصر والتمام في الطب مقالة الاستشفاء كتاب في القولنج كتاب في البول كتاب في الشراب كتاب الماليخوليا (الهلواس) وهو من أهم كتب المؤلف وفريد من نوعه حيث لم يكتب العرب مثله. وتوجد ثلاث نسخ من هذا الكتاب بألمانيا ونسخة ثانية بمكتبة أكسفورد بأنقلترا وثالثة بمكتبة الأسكريال باسبانيا ولقد قام بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة اللاتينية قسطنطين الإفريقي.

## علي بن إسحاق ابن عمران :

هو ابن إسحاق ابن عمران ولقد كان شيعيا ويحظى بمكانة كبيرة عند رجال الدولة العبيدية إذ كان يستخلف صاحب القيروان عند غيابه.

## إسحاق ابن سليمان :

طبيب إسرائيلي وكنيته أبو يعقوب كان كحالا بمصر قدم القيروان بطلب من زيادة الله الثالث آخر أمراء بني الأغلب الذي بعث إليه بخمس مائة دينار ليتقوى بها على السفر إلاّ أنّ انهزام زيادة الله أمام عبد الله الأصفهاني الشيعي لم يمكنه من الاستفادة من خدمات هذا الطبيب الذي كان عبقريا في مجال الطب، فقربه الأمير الشيعي منه فخدمه وخدم أسرته. لقد استقر هذا الطبيب بالقيروان خمسا وأربعين سنة قضاها في صناعة الطب وتأليف الكتب باللغة العربية الفصحى ومن المؤسف أن تفقد كل كتبه في تونس، وقد توفي وهوفي سن متقدمة أي بعد المائة ولم يتزوج، قيل له يوما لماذا لم تتزوج ولم تخلف ابنا يخلد ذكرك فأجاب أربعة كتب تخلد ذكري كتاب الأغذية وكتاب الحميات وكتاب البول وكتاب الاستشفاء.

ولقد ترجم كتاب الأغذية والحميات إلى اللغة اللاتينية واللغة العبرية ووقع طبعها في أواسط القرن السادس عشر عند ظهور الطباعة.

## دونـش :

أبو سهل دونش ويدعى عند اليهود أدنيم بن تميم

ولد بالقيروان أواخر القرن الثالث للهجرة ونشأ نشأة علم وبحث، فتتلمذ على أمهر أطباء عصره إسحاق بن سليمان الإسرائيلي وتخرج على يديه في الطب والفلسفة والحساب والنجوم وأتقن اللغة العربية إتقانا جيدا وخدم الأمراء العبيديين ووضع كثيرا من الكتب في الطب والحساب والنجوم، من ذلك كتاب التلخيص في الأدوية المفردة وهو الذي ينقل عنه ابن البيطار.

## أحمد ابن الجزار :

هو أبو جعفر ابن إبراهيم وشهرته ابن الجزار ولد بالقيروان سنة 285هـ 895م ونشأ في أسرة طبية فتتلمذ على والده وعمه وكذلك على إسحاق بن سليمان وفاق أستاذه هذا بعدد مؤلفاته وتنوعها وفائدتها. ولقد خص الفقراء بكتاب في الطب ميزه عن غيره كما كانت عيادته تعج بالحرفاء وكان ابن الجزار يجلس للعلاج والتعليم بداره ويصنع الدواء من أشربة وأدهان وأقراص وغيرها بنفسه ويجعلها بين يدي غلام اسمه رشيق يجلس بسقيفة الدار ليسلمها إلى أصحابها ويقبض ثمنها وأجرة الطبيب. وكان ابن الجزار ثريا إذ خلف وراءه بعد وفاته ثروة هائلة تعد بأربعة آلاف وعشرين دينارًا ذهبا وخمسة وعشرين قنطارا من الكتب. ويعتبر كتاب زاد المسافر من أهم الكتب التي ألفها ابن الجزار إذ يعتبره الحكيم أحمد بن ميلاد من أحسن وأكمل تأليف في الطب كتب في الفترة الأولى من تاريخ إفريقية وعصرها الذهبي جاء في مختصر ليكون تذكرة للعالم ومرشدا ودليلا لمن يعتمده، ومن مؤلفات ابن الجزار كذلك طب الفقراء الذي يذكر فيه المؤلف الأمراض المتداولة وأسبابها وأوصافها والأدوية الناجعة والزهيدة الثمن التي يمكن للطبيب أن يعتمدها. ويوصي بها إضافة إلى هذين الكتابين ألف ابن الجزار كتاب الاعتماد في الأدوية المفردة كتاب سياسة الصبيان وتدبيرهم وكتاب المشايخ ورسالة في البول وكتا ب العطورات.

## أبو حفص عمر بن بريق :

هو تلميذ ابن الجزار كان طبيبا كحال نبيلا قارئا للقرآن مطرب الصوت قدم إلى القيروان ولزم ابن الجزار لمدة ستة أشهر وهو الذي أدخل كتاب زاد المسافر إلى الأندلس ويعتقد أنه هو الذي أفاد ابن جلجل بتراجم أطباء القيروان (إسحاق بن عمران وإسحاق بن سليمان وأحمد ابن الجزار).

## أعين بن أعين :

كان كحالا بالقيروان وكان بارعا في علاج أمراض العيون ويذكر ابن ناجي أنّ أحمد ابن عوانه قصد تونس لزيارة محرز ابن خلف فأصابه رمد فلما رجع إلى القيروان عالجه ابن أعين ثمّ انتقل إلى مصر واشتغل بصناعة الطب، ومات بها سنة 385هـ 995م، من مؤلفاته كتاب في أمراض العيون ومداواتها وكناش في الطب.

## ابن المعاز علي بن أحمد :

طبيب خبير بطب القلب يحسن مداواته وهو إلى جانب إتقانه الطب يهوى الأ دب ويقول الشعر.

## الأنصاري علي بن زياد :

ناظر في الطب كان مشهورا ووقورا لطيفا حيثما توجه.

## زياد ابن خلفون :

اشتهر بالقيروان مدة إبراهيم الثاني ومن جاء بعده من أمراء هذا البيت، فخدم عبيد الله المهدي ولقي حتفه على يد أحد حساده رغم تحذير الأمير له منهم وذلك سنة 308هـ 920م. ويحكى أنه إذا خرج من القيروان يريد رقادة رفع العمامة عن رأسه ليباشر الهواء رأسه كالمتداوى به.

## يعلى بن إبراهيم الأريصي :

طبيب وأديب يرتجل الشعر ولقد ذكره ابن رشيق فقال فيه مليح الكلام حسن النظم لألفاظه حلاوة يذهب إلى الفلسفة في شعره.

## محمد الخشني :

هومحمد بن الحارث الخشني، كان حكيما يصنع الأدهان للتجميل وكان له دكان بالقيروان يجلس به ويبيع فيه الأدهان.

## أبو عمران موسى العجموني :

أصله من فاس نزل وتعلم الطب بالقيروان ثم رحل إلى قرطبة واستقر بها توفي سنة 330هـ 1038م.

## أحمد بن يحيى :

طبيب وابن طبيب ولقد قتل عند دخول عبيد الله الشيعي كما يذكر ذلك ابن عذارى «مات من عسف عبيد الله» ص 161.

لقد تأسست المدرسة الطبية القيروانية على يد نخبة من الأطباء المتكونين تكوينا جيدا فقضوا حياتهم في صناعة الطب وتأليف الكتب، بل إن عددًا منهم مات شهيدا دفاعا عن شرف مهنته النبيلة حيث كان هؤلاء الأطباء العباقرة يعالجون الخاصة والعامة من المرضى على حد السواء يحدوهم في ذلك إيمانهم القوي وتفانيهم في طلب العلم حتى ولو كان في الصين خاصة إذا علمنا أن صفة العلم في تلك الفترة ارتبطت بصفة الجهاد. وهكذا أسهمت هذه المدرسة في نشر العلوم الطبية وتطويرها وما زالت مزاياها قائمة إلى يومنا هذا.



### المصادر والمراجع

1) حسن حسني عبد الوهاب «ورقات ص65

2) ابن عذارى «البيان المعرب في أخبار الأندلس والمغرب تحقيق ج س كولان وليفي بروفنسيال ط(3) دار الثقافة بيروت لبنان» ص1و2

3) ابن عذارى المصدر السابق ص48

4) المالكي «رياض النفوس، تحقيق البشير بكوش دار الغرب الإسلامي بيروت 1983» ص106 و107

5) أحمد أمين «ضحى الإسلام» ج 2 دار الكتاب العربي بيروت لبنان ص70

6) أحمد أمين نفس المصدر ص 70

7) حسن حسني عبد الوهاب المصدر السابق ص193

8) نفس المصدر والصفحة

9) نفس المصدر ص201

10) أحمد بن ميلاد «تاريخ الطب العربي التونسي شركة ديمتر تونس 1980ص»29 و30

لمزيد التعمق أنظر :

باللغة العربية :


ـ ابن أبي أصيبعة «عيون الأنباء في طبقات الأطباء دار الفكر بيروت 1958»

ـ أبو العرب التميمي «طبقات علماء إفريقية وتونس تحقيق علي الشابي ونعيم اليافي الدار التونسية للنشر تونس 1985

ـ أبو داود سليمان بن حسان الأندلسي «طبقات الأطباء والحكماء» تحقيق سيد القاهرة 1955


باللغة الفرنسية :


- AMMAR (DR Sleim) ; En souvenir de la Médecine arabe Quelques uns de ses grands noms Tunis Bascone et Muscat ; 1965

- Ben Miled (Ah) , L'école médicale de Kairouan (aux X et XI siècles) Paris Jouve et Cie 1933

- CHERIF (Ah) , Histoire de la médecine arabe en Tunisie ,Tunis ,Aloccio , 1908

- OMAR (Chadli) , Une page d'histoire de la médecine Tunisienne ,l'école de Kairouan ,la presse médicale n 21 (avril 1967) p 1083-1085




# القيروان : مركز إشعاع علميّ وفكريّ وثقافيّ في بلدان المغرب والأندلس والمشرق

آمال البوغانمي

## تمهيد :

### تأسيس القيروان ومكانتها العلمية :

تعتبر القيروان منطقة ذات أهمية كبيرة: جغرافيا، وتاريخيا وحضاريا وهذا الموقع جعلها مسلك الذاهبين ومورد الوافدين ونصبها مطمحا لآمال الفاتحين (1) وقد تولى عقبة إمارتها سنة (50 هـ 670 م) (2) ليضع حدا لارتداد البربر، وقد انتوى أيضا بناء هذه المدينة ليستريح فيها الجنود من جولاتهم وتكون مركزا ثابتا للمسلمين قال عقبة : «إنّ إفريقية إذا دخلها إمام أجابوه إلى الإسلام، فإذا تركها رجع من كان أجاب منهم لدين اللّه إلى الكفر، فأولى لكم يا معشر المسلمين أن تتخذوا مدينة تكون للإسلام إلى آخر الدّهر» (3).

وبنيت القيروان في أرض بعيدة عن البحر حتى لا تهجم عليها مراكب الروم فتهدمها (4) واتسعت شيئا فشيئا رقعة المدينة بسبب كثرة السكان فلم يمض قرن على تأسيسها، حتى أصبحت أكبر مدينة في المغرب والأندلس وازدادت عمرانا في أيام الأمراء الأغالبة (5). وظلت مدينة القيروان تلعب دورين هامين في آن واحد هما:

أولا : الجهاد والدعوة باعتبارها مثلث مركزا دفاعيا اضطلع بحماية البلاد وصدّ هجمات المعتدين (البربر - الروم ...).

ثانيا : التربية والتعليم :

ظلت القيروان أهمّ مركز ثقافي بالمغرب حوالي أربعة قرون كاملة وعاصمة الإسلام الأولى لإفريقية والأندلس، وقد ركزت في تلك الفترة على الحياة الفكريّة والثقافية تركيزا لا مثيل له. فاحتلت مكانة علميّة مرموقة باعتبارها أولى المراكز الثقافية في المغرب يليها قرطبة في الأندلس ثم فاس في المغرب الأقصى. ولقد كانت «كعبة» للعلم والأدب والتعلم (6) يقصدها العلماء والطلبة من كل مكان. ففيها نضجت المذاهب ومسائل العلم والآداب ومنها انطلقت هذه المذاهب والعلوم والآداب لتعمّ إفريقية والمغرب في كثير من الأحيان. فالقيروان كانت عاصمة المغرب كله.

فكان جامع عقبة بن نافع ومع بقية مساجد القيروان مراكز تعقد فيها حلقات للتدريس، وأنشئت بيت

الحكمة، وقدم إليها الكثير من الفقهاء والعلماء من الشرق والأندلس فكان ذلك عاملا هاما في رفع شأن لغة القرآن الكريم لغة العرب وثقافتهم بفضل بعثة الفقهاء العشرة.

كما كانت القيروان ملتقى ومحطّ رحال الأندلسيين الذاهبين إلى المشرق قصد الحج أو العلم، وكذلك المشارقة المنتقلين إلى الأندلس.

وهكذا كانت القيروان نقطة التقاء للثقافة الإسلامية شرقا وغربا.

## 1 ـ مركز التعليم :

### أ ـ الكتاتيب :

جمع كتاب وقد استعملت للدلالة على مكان تعليم الصّبيان (7) ولا تزال موجودة ومنتشرة في بعض القرى والمدن إلى يومنا هذا وأصبح يطلق عليها اسم المدارس القرآنية في عصرنا.

وكانت مهمة الكتاب تقتصر على حفظ القرآن وتعليم الخط والنحو واللغة والحساب... (8) وكان صغار يتلقون هذه العلوم بالكتاتيب عملا بأمر الرسول صلى اللّه عليه وسلم بتنزيه المساجد من الصبيان حتى لا يسوّدوا حيطانها ولا ينجسوها بل يتخذون «حوانيت» في أطراف الأسواق (9).

وما نلاحظه أن التعليم في الكتاب ظهر في وقت مبكر بمدينة القيروان فانتشرت في كل حيّ من أحيائها وهذا يدل على عظمة هذه المدينة تربويا وعلميا، ويعود الفضل في تطوير التعليم بالكتاتيب وضبط مواده إلى الإمام «محمد ابن سحنون» (ت 256 هـ / 870م) فقد ألف كتابا تربويّا بالغ الأهميّة بعنوان «كتاب آداب المعلمين» يعتبر مرجعا هاما يصوّر لنا بوضوح العلاقات المرسومة بين الكتاتيب والمعلّمين والصبيان...

وذلك قد زاد في إثراء رصيد الثقافة الإسلامية وقد صار على منهجه من بعده «أبو الحسن القابسي» (ت 403 هـ / 1013م) وابن خلدون (10) (ت 808 هـ / 1406 م) فكانوا يمثلون في الحقيقة مدرسة أولى في ضبط أسس وطرق التربية والتعليم.

### ب ـ المساجد :

#### ـ المسجد الجامع بالقيروان :

يعتبر مسجد القيروان الذي بناه عقبة ابن نافع في وسط المدينة وأقام حوله دار الإمارة والمؤسسات من أهمّ معالمها عبر التاريخ، وقد خطّط «هذا القائد» بنفسه لبناء المسجد وحضر بناءه، ويعد مسجدا عظيما يحوي عناصر معمارية ظهرت لأول مرة في تاريخ العمارة (11) خاصة وأن حسّان ابن نعمان قام بهدمه وبنى مكانه مسجدا جديدا أكبر من الأول أمّا في عهد الخليفة هشام ابن عبد الملك فقد أمر بزيادة مساحته وأضاف إليه حديقة كبيرة في شماله وجعل له صهريجا للمياه وشيّد مآذنه.

وفي سنة (155 هـ / 724م) أعاد بناءه يزيد بن حاتم وظلّ على حاله إلى أن تولّى زيادة اللّه بن إبراهيم بن الأغلب إمارة إفريقية (201 هـ / 817 م) فزاد فيه وقد استمرّت التوسعات في العصور المختلفة حتى أصبح يحتل اليوم مساحة مستطيلة يبلغ بعداها مابين 70 و 122 مترا.

ويعتبر هذا المسجد ميدانا للحلقات الدينية والعلميّة واللغوية التي ضمّت نخبة من أكبر علماء ذلك العصر، فقد ألقى فيه التابعون دروسهم وكذلك الفقهاء العشرة الموفدون من قبل عمر بن عبد العزيز . ومن أكبر أعلامه أسد بن الفرات، ومحمد بن سحنون، وابن الحداد...

إضافة إلى مسجد عقبة ابن نافع توجد مساجد أخرى نذكر على سبيل المثال المسجد الذي بناه علي بن رباح اللخمي وعلّم فيه الكثير من أبنائه وكذلك المسجد الذي بناه اسماعيل بن عبيد الأنصاري أحد الفقهاء العشرة يسمى مسجد الزيتونة (12).

وخلاصة القول يعتبر المسجد أهم معلم للثقافة الإسلاميّة ومركز إشعاع علمي وفكري وديني واجتماعي يؤثر في جميع مجالات الحياة بما يكتسبه من علوم وتجارب وخبرات.

## ج - الرباطات :

لقد تعدّدت وظائف الرباطات في بلاد إفريقية من وظيفة إلى أخرى، فكانت تمثل «معاقل» للمراقبة والسهر على أمن البلاد ومراكز دفاعية أساسيّة وكذالك معاهد تعليم وتربية عمليّة ومعاهد لبعض الصناعات الخفيفة (13).

وقد وسّع العلماء في وظيفة الرباط تربويّا فألقوا فيها دروسا في التفسير والحديث والفقه وتروى فيها أشعار الوعظ وتسمى (الرقائق) وتلقى فيها أناشيد دينية، ويعتبر سحنون أشهر مدرس برباط المنستير وكذلك ابن الجزار الطبيب القيرواني كان يعلم الطب ويعالج المرضى. فهي عبارة على مدرسة تعليمية تشبه عندنا ما يسمى بالتعليم الثانوي اليوم كانت تتهافت عليها النساء والرجال والشبان.

## د - بيت الحكمة :

يرجع الفضل في تأسيس بيت الحكمة وانتداب علماء الاختصاص من أهل الفن والهندسة والطب والفلسفة والطبيعيات إلى الأمير إبراهيم ابن الأغلب (261 - 289 هـ) (875 هـ - 902م) وسمحت له مدة ولايته التي امتدت ثلاثين عاما أن ينقل تقاليد وحضارة دار الخلافة إلى القيروان، وقد اتخذ من رقادة مقرّا رسميا لها، وكان ملازما للطلبة فلا يبعد عنها ولا تبعد عنه ولايتخلف عن دروسها التطبيقية ومحاضراتها واستعمال مكتبتها وأجهزتها العلمية ومخابرها. وكان الأمير يبعث كل عام وأحيانا كل ستة أشهر بعثة إلى بغداد هدفها تجديد ولائه للخلافة العباسية واقتناء نفائس الكتب المشرقية في الحكمة والفلك واستقدام مشاهير العلماء في العراق ومصر. وأمكنه في وقت قصير أن يقيم في رقادة نموذجا مصغرا من بيت الحكمة في بغداد (14).

## جناح بيت الحكمة وتجهيزاتها الفنية :

يرى البعض أن المرحوم «حسن حسني عبد الوهاب» هو المرجع الأول لمعرفة جناح بيت الحكمة لتوفيره الوثائق المختلفة واطلاعه الواسع وجمعه بين مقتضيات كتب التاريخ (15) فأنجز بحثا مفيدا جدا لأنه تمرّس بتاريخ الحضارة العربية في إفريقية وأصبح فيه عمدة بعد أن قضى قرابة خمسين سنة في التنقيب وبناء الفرضيات والمقارنة والاستنتاج (16).

وخلاصة ما توصّل إليه أن بيت الحكمة في القيروان لا تختلف في تصميمها عن مثيلتها في بغداد وإنها تشتمل على ما لا يقل عن خمس قاعات متصلة وأهمها قاعة المكتبة التي زيّنت جدرانها بخزائن من خشب تحتوي على كتب مختارة ومراجع مخطوطة من أمهات الكتب الدينية تفسيرا وحديثا وفقها، بالإضافة إلى كتب الكلام والجدل والفلك والتنجيم والكيمياء والطب والفلسفة وخاصة ما ترجم عن اليونانية والفارسية والهندية بعناية خلفاء بغداد.

وكان ببيت الحكمة أقسام، منها قسم خاص بالترجمة عن اللغة اللاتينية والبربرية وقسم لتعليم الطب بإشراف أحمد بن الجزار القيرواني (ت 389 هـ/ 980 م). كما كان ببيت الحكمة قسم آخر لتدريس الصيدلة وقسم لتعليم اللغات وقاعة تحفظ فيها الاسطرلابات والمقنطرات والجيوب والخرائط لضبط الأوقات وتحديد الأطوال الأرضية وعرضها وخطوطها. وتشمل أيضا قاعة للناسخين الذين يشتغلون بنسخ نوادر المخطوطات لهم أو لغيرهم.

## إدارة بيت الحكمة :

يعدّ تأسيس بيت الحكمة حدثا عظيما في مجال

الثقافة بالقيروان، فهذه المؤسسة الضخمة بما اشتملت عليه من إطارات مختصة، ورواد وأجهزة كانت لها إدارة منظمة أسندت إلى صاحب بيت الحمكة «أبي اليسر ابراهيم الشيباني» (ت 298 هـ 911 م) المعروف بالرياضي (على عهد زيادة اللّه الثالث). وأصله من بغداد وتتلمذ على الجاحظ والمبرد وابن قتيبة وتحول أولا من بغداد إلى الأندلس ثم رحل إلى القيروان، وقبل وفاته انضم إلى دولة الفاطميين. ويقول محمود الباجي «نستطيع القول بأن «لأبي اليسر» هذا يرجع الفضل الأكبر في تأسيس وتنظيم بيت الحكمة التونسي «باعتبار أنه نقل إليها تصميمات وذوقيات من بغداد عاشها وتعرّف عليها مباشرة» (17).

وبعد أن دخل الشيعة إلى القيروان، نقلوا بيت الحكمة إلى عاصمتهم الجدية «المهدية» ثم لما انتقلوا إلى مصر، أخذوا معهم قسما هاما منه.

## 2 ـ من أعلام القيروان :

ظلت القيروان مركزا عظيما في المغرب والعالم الإسلامي لإشعاعها العلمي والثقافي والحضاري وصارت كلمة «القيروان» رمزا حيّا لحضارة عربية إسلامية متألقة ولحياة فكرية وثقافية مزدهرة طيلة قرون. وكان دعاء عقبة بن نافع للقيروان «اللهم املأها علما وفقها» (18) ذا دلالات على المدى البعيد لما نالته من خطورة علمية وفكرية عبر العصور المتتالية في شتى أصناف العلوم.

وكانت القيروان مقصدا للكثير من العلماء والأدباء الذين دوّنت لنا أسماءهم كتب الطبقات والتراجم وكتب التاريخ والذين اضطلعوا بدور كبير في نشر الحديث النبوي الشريف وسائر العلوم العربية وفنون الأدب. ومن العوامل المساعدة على ازدهار الحياة العلمية والثقافية بالقيروان من التأسيس إلى آخر العهد الحفصي تسابق الطلبة إلى المعارف والآداب، وقد اشتد الولع بالكتب وتكوين المكتبات، لذلك فقد تميز كل عصر من عصور القيروان بعدد وافر من الأسماء والأعلام في شتى ضروب العلم والمعرفة في عهد الدولة الأغلبية والفاطمية والصنهاجية. وسنحاول تصنيف هؤلاء العلماء دون إطناب حسب العصور التي ظهروا فيها وذكر مميزاتهم العلمية والفكرية التي أثروا بها رصيد الفكر العربي الإسلامي.

### أ ـ من علماء القيروان في عهد الأغالبة :

شهدت الحياة العلمية في العهد الأغلبي ازدهارا كبيرا، فتعددت الكتابات في جميع فنون المعرفة خاصة منها المتعلقة بتفسير القرآن الكريم والقراءات والحديث النبوي الشريف والنحو والصرف والتاريخ. وقد اشتهر العديد من العلماء بما ألفوا من كتب إضافة إلى دروسهم بجامع عقبة بن نافع الفهري أو بمختلف المساجد، كما ساعد فتح صقلية في عهد الأغالبة على تطوير الحياة الفكرية والعلمية فكانت حملة «أسد بن الفرات» بالأساس حملة علمية ثقافية، فكان في «بالرم» وحدها ثلاثمائة مسجد وكانت العلوم الدينية وفنون اللغة تدرس في أهم مدن صقلية خاصة بالرباطات على طول سواحلها.

ـ **أسد بن الفرات** : هو أبو عبد اللّه أسد بن الفرات بن سنان أصله من خرسان ولد سنة (142 هـ/ 760 م) أتى به أبوه إلى القيروان وهو ابن سنتين وبها حفظ القرآن، تتلمذ على يد علي بن زياد كما لقي مالك بالمشرق درس فقه أبي حنيفة. وبذلك حظي بسماع أصحاب المذهبين الفقهيين، وتمكن من الرجوع إلى بلاده بمجموعة من الكتب حصل بسببها رئاسة المدرسة الفقهية بالقيروان وساهم في تركيز مذاهب أهل السنة، واستطاع أن يجمع بين مهمة القضاء وقيادة الجيش والتدريس والتأليف. وأسهم في نشر الموطأ وما تلقاه من بن القاسم تلميذ مالك من أقوال واجتهادات جمعها في كتابه المسمى «بالأسدية» نسبة إليه وتوفي سنة (214 هـ/ 830م) بصقلية ودفن هناك، وأصبحت مدرسة

مالك بالقيروان بعد موته أقوى مدارسه في نواحي البلاد الإسلامية كلها وأشدها استمساكا بآرائه. ويعلّل ابن خلدون أسباب تمسك المغاربة بمذهب مالك لأنهم يقتصرون في سفرهم لطلب العلم على الحجاز للتعليم والحج في آن واحد ولم تكن العراق في طريقهم، وكذلك يشترك المغاربة مع أهل الحجاز في عنصر البداوة (19). كان أسد بن الفرات من العلماء الأفذاذ في إفريقية، وامتدّ تأثيره إلى صقلية وبلدان المغرب والأندلس.

ـ **سحنون بن سعيد** : ولد أبو سعيد سحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي بمدينة القيروان سنة (160 هـ/ 777م)، تلقى دروسه بها وتتلمذ على يد أسد بن الفرات وأبي خارجة والبهلول... رحل إلى المشرق وأخذ عن علماء الحجاز وأصلح الأسدية التي سمعها أسد عنه. ومن أهم كتبه «المدونة الكبرى» (20) موسوعة المذهب المالكي، وقد طبع القيروان بعلمه وفقهه وأخلاقه العالية. تولى القضاء في سنّ متأخرة إذ قد تجاوز السبعين وباختصار يعتبر سحنون كما قال عبد المجيد حمدة «من أكبر أعلام الفكر الإسلامي وعمدة المذهب المالكي وإمامه بالمغرب عامة وبإفريقية خاصة خلال النصف الأول من القرن الثالث للهجرة» (21). وتوفي هذا العالم بالقيروان سنة (240هـ/ 854م) وله مقام بها يزار إلى يومنا هذا.

## ب ـ من علماء القيروان في عهد الفاطميين :

ازدهرت الحركة العلمية بالقيروان طيلة العهد العبيدي الممتد من (296هـ إلى 326م) وكانت حلقات المناظرة تعقد بالخصوص في الجوامع إثر صلاة الجمعة، وكانت المجالس تخصص لقراءة كتب الفقه الشيعي، وكانت المجالات ثرية بين مختلف الفئات الفكرية والعقائدية، تدور حول قضايا مهمة كعلم الكلام والفلسفة، وقد انتشرت بيوت الحكمة في رقادة والمنصورية بعد أن كانت واحدة في العهد الأغلبي، وقد صارت العقيدة الشيعية في أوائل العهد العبيدي محور المناظرات والمجالات، وقد تجند علماء أمثال أبي زيد القيروان من السنة للرد عليهم والدفاع عن السنة النبوية الشريفة. كما شهدت هذه الفترة نهضة علمية خاصة في ميدان الطب مع ابن الجزار، ومن أهم أعلامها:

ـ **سعد بن الحداد** (219 هـ/ 834م - 302 هـ 915م) : هو أحد أعلام الفكر الإسلامي بإفريقية والمغرب وهو من أكبر علماء القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بالقيروان. كان عميق الثقافة متضلعا في تفسير القرآن والحديث والفقه والاجتهاد، وقد عمل على تركيز المذهب السني والرد على الشيعة في مناظرتهم ومقالاتهم. وقد تتلمذ عليه «أبو العرب» صاحب كتاب «طبقات علماء إفريقية».

وقد اشتهر ابن الحداد بغزارة مؤلفاته، من أهمها كتاب الاستواء ـ وكتاب الأمالي في الفقه وكتاب إيضاح المشكل وكتاب الاستيعاب وعصمة التبيين وكتاب المقالات (22). لكن أغلبها مفقودة عند دخول الشيعة إلى القيروان وانتصابهم للحكم والتنكيل بعلمائها السنيين كما أنّ زحف بني هلال زاد في إتلافها.

ـ ابن الجزار (ت 360هـ) : هو أبو جعفر أحمد بن الجزار وهو من ألمع الأطباء الأفارقة عاش في أسرة اشتغلت واشتهرت بالطب. وهو أحد أعلام مدرسة القيروان الطبية التي كان لها إشعاع عظيم في الشرق والغرب. وقد ترجمت مؤلفاته إلى لغات عديدة: اليونانية واللاتينية والعبرية ويحتل ابن الجزار بذلك مكانة بارزة في تاريخ الطب والصيدلة، وله الفضل في الفصل بين الطب والصيدلة في مستوى الممارسة ومستوى التأليف العلمي (23).

ولابن الجزار مؤلفات كثيرة تفوق الأربعين كتابا ولم يكتب في الطب فقط بل له مؤلفات في التاريخ والأدب ومن أهم تآليفه :

ـ **«زاد المسافر وقوت الحاضر»**: فهو موسوعة طبية شاملة اشتهرت في العالم شرقا وغربا منذ أن ترجمت

إلى عدة لغات أجنبية. فكان هذا الكتاب متداولا بأوروبا يعتمد في التدريس والمعالجة حتى القرن العاشر الهجري. وقد احتوى هذا الكتاب كل ما يحتاج إليه الطبيب وطالب الطب مسافرا أو مقيما وطريقة مداواة الأمراض (24).

ونشرت بيت الحكمة بقرطاج جزأين من هذا الكتاب الجزء الأول سنة1986 والثاني سنة 1999.

ـ كتاب «سياسة الصبيان وتدبيرهم» يعتني هذا المصنف بطب الأطفال باعتباره ميدانا مستقلا بذاته عن الطب العام، فهو يتعلق بأمراض الطفل منذ ولادته إلى البلوغ وطرق معالجته. وقد عالج فيه أيضا شؤون تربية الطفل السلوكية والأخلاقية والاجتماعية، ويؤكد على تنمية العادات الفاضلة في الأطفال منذ الصغر، وأن يتم تدريبهم وتعويدهم على الخصال الحسنة ليكونوا في مستقبلهم أخيارا وفضلاء (25). ونلاحظ أن هذه النظرية التربوية قد أشار إليها محمد بن سحنون في تأليفه عن تربية الطفل وكذلك القابسي فيما بعد، وهذا يدل على أن تربية الأطفال كانت من اهتمامات العلماء التونسيين.

ـ كتاب «الاعتماد في الأدوية المفردة» قدم فيه ابن الجزار عرضا للأدوية من النبات والمعادن، وترجم إلى اللاتينية...

## ج ـ من علماء القيروان في عهد الصنهاجيين :

لقد شهدت الحركة العلمية في عهد الصنهاجيين تطورا ملحوظا، وقد اشتد ولع الناس بالكتب وواصل بنو زيري إثراء الكتبات التي كوّنها الأغالبة، فنجد في سجل هذه الكتب من أسدية أسد ابن الفرات والمدونة لمذهب الإمام المالك دوّنها سحنون والنوادر والزيادات لعبد الله بن أبي زيد القيرواني وتفسير القرآن لابن الحداد... ومن أهم أعلام هذه الفترة نذكر:

ـ **القابسي (أبو الحسن) (324 هـ / 403م)**: هو من أعلام إفريقية في حفظ الحديث وعلله ورجاله، كان فقيها، أصوليا، متكلما، إماما في الحديث من أهم مؤلفاته:

* الكتاب الممهد في الفقه (فيه 60 جزء)

* الملخص لموطأ مالك

* كتاب المنبّه للفطن من غوائل الفتن

* المنقذ من شبه التأويل

* رسالة في الاعتقادات

* الرسالة المفصلة لأحكام المعلمين وأحوال المتعلمين (يتضمن هذا التأليف نظرية القابسي في التربية والتعليم).

نجد إلى جانب القابسي علماء آخرين اضطلعوا في الأدب مثل: ابراهيم الحصري (ت 453 هـ) الذي كان صاحب مدرسة أدبية يزوّد طلبته بالنثر والشعر إلى جانبه كذلك نذكر: أبا الحسن ابن رشيق (شاعر القيروان) وأبا عبد الله محمد بن شرف (ت 460 هـ) اللذين أبدعا في صناعة الشعر.



ونافلة القول، لا يمكن أن نجزم أن هذه الصفحات القليلة كافية لاستيعاب واستقصاء مكانة القيروان التاريخية من ناحية تأثيرها وتأثرها بأقطار المغرب الإسلامي، فمثل هذا الموضوع يتطلب المزيد من التفاصيل والتدليل والشرح بما يتلاقى مع مجد القيروان ودورها الفعال في المغرب الإسلامي منذ أن فتحها القائد عقبة بن نافع الفهري. فإذا كانت هذه الصفحات قد رسمت خطوطا عريضة فإنما هي خلاصة للمكانة العلمية في القيروان والتعريف بأهم علمائها الأفذاذ والأمجاد الذين تركوا لنا ثروة علمية من المؤلفات نفعوا بها رصيد الفكر العربي الإسلامي.

## المصادر والمراجع


1) حسن حسني عبد الوهاب : خلاصة تاريخ تونس، ط 2 1344 هـ ص 4

2) اختلفت الروايات في تاريخ فتح القيروان أنظر (الجنحاني: القيروان عبر ازدهار الحضارة الإسلامية في المغرب العربي تونس، الدار التونسية للنشر، 1968 ص 33).

3) ابن عذارى : البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، بيروت، دار الثقافة، ط2 1400هـ.

4) ياقوت الحموي: معجم البلدان، ليبرغ 1869، 40/ 312.

5) عبد المجيد بن حمدة: ثقافة المجتمع القيرواني في القرن الثالث الهجري، ط1 1418 هـ/ 1997م تونس، ص 22.

6) أحمد الطويلي: تاريخ القيروان الثقافي والحضاري، ط1، 2001، الدار التونسية للنشر.

7) أحمد أمين: ضحى الإسلام القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط7 1964، ج2 ص 50.

8) ابن خلدون : المقدمة، دار الباز للنشر والتوزيع، ط 4 1398 هـ ص 398.

9) أنظر: عبد المجيد حمدة، المصدر نفسه، ص 147.

10) ابن خلدون: المقدمة، ص 537.

11) أحمد فكري : آثار تونس الإسلامية ومصادر الفكر الإسلامي تونس 1949، ص 13.

12) حسن حسني عبد الوهاب : الإمام المازري، تونس، دار الكتب الشرقية، 1955، ص 12.

13) عبد المجيد حمدة: المرجع نفسه، ص 156.

14) Microsoft Encarta 2004 (Article Kairouan)

15) القيروان عبر الندوات الإسلامية: بحث الأستاذ المرح، محمود الباجي، بيت الحكمة بالقيروان، ص40.

16) عبد المجيد حمدة، المرجع نفسه ص 198.

17) القيروان عبر الندوات الإسلامية، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، ص 50.

18) أحمد الطويلي : تاريخ القيروان، ص5.

19) ابن خلدون: المقدمة، ص 375.

20) تحوي 16 جزءا تم طبعه بالقاهرة 1323 هـ.

21) تاريخ القيروان الحضاري، ص 172.

22) لمزيد التوسع في فكر هذا الرجل أنظر تاريخ القيروان لعبد المجيد بن حمدة.

23) أعمال الندوة العلمية لألفية أحمد بن الجزار القيرواني، وزارة الشؤون الثقافية، تونس 1987، من بحث الدكتور عبد الكريم شحادة.

24) المرجع نفسه (أعمال الندوة العلمية).

25) المرجع نفسه (أعمال الندوة العلمية).

# بكاء القيروان في الشّعر المغربيّ بعد اجتياحها من قبل الهلاليين

سعد بوفلاقة

**تمهيد :**

موضوع هذا البحث هو «بكـاء القيروان في الشعر المغربي القـديم، بعد اجتياحها من قبل الهلاليين»، وقد تعرضتُ فيه إلى رثاء المُدُن في الشعر العربي، في المشرق والأندلس، قبل نكبة القيروان، ثم حاولتُ أن أقدّمَ صورةً عن بكاءِ القيروان في الشعر العربي، من خلال شعرِ أربعة شعراء قيروانيين، هم: ابن رشيق المسيلي القيرواني(1)، وابن شرف القيرواني(2)، وأبو الحسن الحُصري القيرواني(3)، وعبد الكريم بن فضـال القيـروانـي(4)، كما تناولتُ الخصائص العامة في شعرهم.

## 1 - لمحة عن بكاءِ المُدن في الشعر العربي قبل نكبة القيروان :

أ - في المشرق: بكاءُ المدن في الشعر، هو بابٌ من الرثاء، عرَفَهُ شعراء المشرق، إلاّ أنّهم لم يبلغوا فيه شأن المغاربة والأندلسيين، الذين كانوا فيه أكثر رَوعة ولعل ذلك يعودُ لكَوْنِ خراب المدائن، وزوال الدّول تباعًا، إنما وقعَ بكثرة في المغرب العربي، ولاسيما في الأندلس، فقد أحزنهم أن يَرَوْا مُدُنَهُم تسقُط مدينة إثر مدينة في أيدِي الغزاة المكتسحين، فبكَوْها بقصائد ومقطعات، خلّدَها لنا التاريخ في مصادره المختلفة، وأوّلُ ما وصلنا من الشعر المشرقي في بكاء المدن، هذه المقطوعة للشاعر عَمْرو بن عبد الملك الوراق الذي بكى فيها بغداد أثناء الفتنة بين الأمين والمأمون سنة سبع وتسعين ومائة للهجرة (197 هـ-812م)، حين حـاصرها طاهر بنُ الحُسَين قائد جيش المأمون، ودام الحصـارُ سنة واشتـد البـلاءُ وعظُمَ الخطبُ(5)، وكثُر الحريقُ والهـدمُ ببغـداد، ودُرِسـتْ محـاسنُها فاستحـالتْ إلى أطـلال، وتنقّلَ الناسُ من مكـان إلى مكان هرَبًا من الجحيم(6) ونَظر الشعراءُ إلى مدينتهم الجميلة - بغداد - فرَأوْا ما نزلَ بها من صُنوف التدمير والتخريب، فنَدَبُوها بشعرهِمْ، وممّن بَكَاها عَمْرو بن عبد الملك الوراقُ، إذ ردّ ما أصابَها إلى العَيْنِ فقال:

مَن ذا أصابكِ يا بغـدادُ بالعَيْنِ<br>ألمْ تكـوني زمانًا قـرّةَ العَيْنِ؟<br>ألمْ يكنْ فيكِ قَوْمٌ كانَ قُـربُهُـمُ<br>وكان مسكنُهم زَيْنًا مِنَ الزَّيْنِ؟<br>صَاحَ الغُرابُ بِهِم بالبَيْنِ فافترقُوا<br>ماذَا لقَيْتِ بِهِمْ مِنْ لَوْعةِ البَيْنِ؟

اَسْتَوْدِعُ الله قوْمًا ما ذَكَرْتُهُمُ
إلاّ تَحَدَّرَ ماءُ الدَّمْعِ من عيْني
كَانُوا ففرّقَهُمْ دَهرٌ وصدّعهُمْ
والدّهرُ يُصَدّعُ ما بينَ الفريقَيْنِ(7)

وفي وقعة شارع دار الرّقيق العظيمة التي هلَكَ فيها خَلْقٌ كثيرٌ، يقول أَحَدُ الشعراء، يَبكي بغدادَ وأَهْلَهَا:

بكتْ عَيني على بَغْدَادَ لَمَّا
فَقَدتْ غضارةَ العَيْشِ الأنيقِ
أَصَابَتْنا مِنَ الحُسّادِ عَيْنٌ
فأفْنَتْ أهْلَـهَا بالمَنْجَنِيـقِ
فَقَوْمٌ اُحْرِقُـوا بالنّارِ قَصْرًا
ونائِـحةٌ تنوحُ على غَريـقِ
وصائِحةٌ تُنادي: يَا صَحَابي
وقائلةٌ تُنَـادي: يا شقيـقي

إلى أنْ يقول:

فلاَ وَلَـدٌ يُقِيمُ على أبيـه
وقد هَرَبَ الصّديقُ عَنِ الصّديقِ(8)

وفي بكاء بغداد أيضا، قال الشاعر الخُرَيْميُّ بن حسّان الفارسي قصيدةً طويلةً «وصف فيها ما حلّ ببغداد في نَبْرة آسية، ولوْعَة صادقة، صوَّرَ خلالَها الفتنة تصويرًا دَقيقًا مُسْهِبًا، حتّى لَتَبْدُو أَمَامَ العَيْنِ، حينَ قِراءتها، صُوَر التّخْريب والدّمار والقَتْل والذُّعْر يَتَغَشّى الناس في الطرقات» (9)، ومطلعها:

يَا بُؤْسَ بَغْدَادَ دارَ مَمْلكة
دارتْ عَلى أَهْلِهَا دَوَائِرُهَا(10)

وفي خمس وخمسين ومائتين للهجرة (255هـ) اقتحم الزّنْجُ مَدِينة البصرة، وأشعَلوا نارَ الحَرْب فيها، وهَزَمُوا جُيُوشَ الخليفة، واستباحوا البصرةَ وغَيْرَهَا(11)، واستمرت مقاومتُهم للدولة العباسية بقيادة علي بن محمد مدة أربعة عشرَ عامًا، هدّدوا خلالَها كيانَ الدّولة العباسية، ودَمّرُوا البصرةَ عن آخرها، وقد بكاها ابن الرومي (221 - 283 هـ) (12) بقصيدة وصَفَ فيها غلبةَ الزّنْج عليها، واعْتِدَاءَهُم على الأموالِ والحُرُمَاتِ والأعراض، منها قولُه:

أيُّ نَوم مِنْ بَعْدِ ما حَلَّ بالبصرَة
مـا حَلّ مِنْ هَنَاتٍ عِـظَامِ
أيُّ نَـوْمٍ مِنْ بَعْد مَا انْتَهَـكَ
الزّنْجُ جِهَارًا محـارمَ الإسْلاَمِ
كَمْ أخٍ قدْ رَأى أخـاهُ صَرِيعًا
تَرِبَ الخَدِّ بين صَرْعَى كِرَامِ(13)

ويبدو أنّ المشارقة لم يهتموا بهذا الفن اهتمام المغاربة والأندلسيين، ولذلك لم يظهر هذا اللّونُ من الشّعر في أدبهم، كما ظهر في الأدب الأندلسي غرَضًا قائما بذاته (14).

ب - **في الأندلس**: يقول الدكتور أحمد المكي: «فبكاءُ الممالك المنهارة والمُدُن الذاهبة، فنٌّ أَنْدَلسيٌّ أصيلٌ فيما أرى، وُجِدَتْ دَوافعه في المشرق والمغرب على السواء، وخصّ الأندلس ببعضها، وتفرّد بأنّه جرى مع هذه الدوافع إلى غايتها، فكان له معها قصيدٌ رائع أحيانا، ودونَ الجيّد أحيانا أخرى، تبعا لثقافة الشاعر وطاقاته النّفسية، وحظّه منْ تجارب عصره عُمقًا واتساعًا....» (15).

وكانت الفتنة في قرطبة (16) سببا في بداية انتشار شعر بكاء المدن في الأندلس، إذ نظر الشعراء إلى عاصمتهم حينئذ - قرطبة - فوجدوا معالمها قد دمّرت، ودورها قد خرّبتْ ونهبت، فندبوها بمراثيهم، وممّن بكاها ابن حزم (384-456) الذي كان قد غادرها والتجأ إلى المرية خوفا على نفسه، لكنّه ظلّ يتمنى أن تكون له قبرًا، فقال:

فيا دار لم يقفرك منّا اختيارنا
ولو أنّنا نستطيع كنت لنا قبرًا
ولكنّ أقدارا من الله أُنْفِذَتْ
تدمّرنا طوعا لما حلّ أو قهرا(17)

وبكاها ابن شُهَيْد أيضا فقال:

فلمثل قُرْطُبةٍ يقلُّ بكـاءُ مَنْ
يَبكي بِعَيْنٍ دَمْعُها مُتَفَجِّرُ
دارٌ أَقالَ الله عَثْـرَةَ أَهْلِـهَا
فَتَبَرْبَرُوا وَتَغَرَّبُوا وتَمَصّروا
في كُلِّ نَاحيةٍ فريقٌ منْهُـم
مُتفطِّرٌ لِفراقِـهَا مُتَحَيِّرُ(18)

وبكاها آخر بقصيدة منها:

ابكِ على قرطبــة الزّيــن
فقـد دَهَتْـهَــا نظـرةُ العَيْنِ
كانت على الغاية من حسنها
وعيشهـا المستعـذب اللّيـنِ
فانعكس الأمر فما إنْ تَـرَى
بها ســرورا بيــن اثنيــنِ
فاغْدُ وودّعها وسِرْ سـالما
إنْ كنت أزمعت على البيْنِ(19)

وبكاها آخرون أيضا (20)، وتوسَّعُوا في بكاء المدن والممالك الزائلة – فيما بعد– بعد أنْ رأوْا مدنهم تسقط مدينة إثر مدينة في أيدي النّصارى، فبكى ابن العَسّال (عبد الله أبو محمّد) مدينة طليطلة بعد أن استولى عليها النّصارى سنة 478 هـ، وابن اللبانة دولة بني عبّاد، وابن عبدون دولة بني الأفطس، عندما أزالهما ابن تاشفين، وبكى ابن خفاجة مدينة بَلَنْسِيَةَ التي سقطت في أيدي الفرنْجة سنة 488 هـ، كما بكى أبو البقاء الرندي الأندلس بكاملها بعد أن استردّها النّصارى، ولا يتّسع المجال هنا لذكر بعض النماذج من شعر هؤلاء، وبعد هذه النبذة عن بكاء المدن في الشعر العربي في المشرق والأندلس، نصل الآن إلى الحديث عن بكاء القيروان في الشعر المغربي.

## 2 – بكاءُ القيروان في الشّعر المغربّي:

كانت القيروان قبل نكبتهَا سنة تسع وأربعين وأربعمائة للهجرة (449هـ) في أوج عظمتها، وقمة حضارتها، تزخر بالعديد من العلماء والأدباء الكبار أمثال محمد بن جعفر النحوي المعروف بالقزّاز (412هـ) وإبراهيم الحصري (413هـ) صاحب زهر الآداب، و(أبو الحسن الحصري 480هـ)، وغيرهم. كما كان بلاط المعزّ بن باديس يَرفُلُ بالعلماء والأدباء، وكان من بينهم ابن رشيق (390-486 هـ) وابن شرف (390-460هـ) اللذان حازا إعجاب المعزّ بن باديس، وحظيا بعنايته، واهتمامه «وكانا مقدّمين عنده على سائر منْ في حضرته، يثير بينهما عوامل المنافسة والتحدي، فتنافسا وتنافرا، ثم تهاجيا» (21) ولم يتصالحا إلاّ في ديار الغربة بجزيرة صقلية، حيث فرّ الشاعران بعد نكبة القيروان، وعاشا معا فترة من الزمن، لكن ابن شرف غادرها إلى الأندلس التي توفي فيها سنة ستين وأربعمائة للهجرة (460 هـ)(22) بمدينة إشبيلية، وبقي ابن رشيق في صقلية حتّى وافته منيّته على أرضها سنة ستّ وخمسين وأربعمائة (456هـ) (23) في رواية، وفي رواية أخرى سنة 463هـ.

وكلا الشاعرين بكى مدينة القيروان حينما اقتحمها عرب صعيد مصر، ومن بين ما وصلنا في هذا الفن من شعر ابن رشيق قصيدته النونية التي يقول فيها:

كَمْ كَانَ فِيهَا مِنْ كرام سـادة
بيضِ الوجوه شوامخ الإيمانِ
متعاونين على الديانـة والتقـى
لله في الإسـرار والإعــلانِ
وأئمّة جمعوا العـلوم وهذّبـوا
سنن الحديثِ ومشكـلَ القرآنِ
علماءُ إنْ ساءلتهم كشفوا العمَى
بفـقـاهة وفـصاحةٍ وَبيـانِ
وإذا دَجَا الليلُ البَهِيْمُ رأيتهُم
مُتَبَتّلينَ تبتـلَ الـرهبـانِ(24)

وأن بالتقى والورع، وخوف جبابرة الملوك منهم، لأنهم خافوا الله فخافهم كل الورى، إلى أن يقول:

كَانَتْ تُعدّ القيروانُ بهـم إذا
عُدّ المنابرُ زهـرة البلـدانِ
وزهت على مصر وَحقّ لَها كمَا
تزهُو بهُم وعدتْ على بغدانِ

حَسُنَتْ فلمّا إذ تكامل حسنُها
وسما إليها كلُّ طرْفٍ رانِ
وتجمّعتْ فيها الفضائلُ كلُّها
وغدتْ محلّ الأمن والإيمانِ
نظرتْ لها الأيامُ نظرةَ كاشحٍ
ترْنو بنظرة كاشح معيانِ
حتى إذا الأقدارُ حُمّ وقوعُها
ودنا القضاء لمدّة وأوانِ
أهدتْ لها فتنًا كليلٍ مُظلمٍ
وأرادها كالنّاطح العيدانِ
بمصائبَ من فادعٍ وأشائبٍ
ممّن تجمّع من بني دهمانِ(25)

ثم يشير ابن رشيق بعد ذلك، إلى ما أصاب القيروان من دمار وكيف نقضُ بنو هلال العهد وغدروا بالقيروانيين، فقتلوا الرجال وسبوا النساء، ونهبوا الأموال، وشرّدوا الأطفال، وقد صوّر الشاعر خروج النّاس حفاةً عائذين بربّهم، خائفين، هاربين، يحملون أطفالهم، فقال:

فتكوا بأمّةِ أحمدَ أتُراهم
أمنُوا عقابَ الله في رمضانِ؟
نقضُوا العهودَ المبرمات وأخفروا
ذمَمَ الإلهِ، ولم يفوا بضمانِ
فاستحسنوا غدر الجوار وآثروا
سبي الحريم وكشفة النّسوانِ
ساموهم سوء العذاب وأظهروا
متعسّفين كوامن الأضغانِ
يَسْتَصرِخُونَ فَلا يغاثُ صريخهُم
حتّى إذا سئمُوا من الأرنانِ
فادوا نفوسَهُم فلمّا أنفدوا
ما جمّعوا من صامتٍ وصوانِ
واستخلصوا من جوهرٍ وملابسٍ
وطرائفٍ وذخائرٍ وأواني
خرجوا حُفاةً عائذيْن بربّهم
منْ خوفهم ومصائب الألوانِ

هَربُوا بكل وليدةٍ وفطيمةٍ
وبكلّ أرملةٍ وبكلّ حصانِ
وبكل بكرٍ كالمهاة عزيزةٍ
تسبي العقول بطرفها الفتّانِ
خودٌ مبتلةُ الوشاح كأنّها
قمرٌ يلوحُ على قضيبِ البَانِ(26)

ثم يذكر مسجد عقبة بن نافع في القيروان، وما آل إليه بعد النكبة، وكيف أصبح قبرا بعد أن توقفت الصلوات به، فكانت بذلك أعظم مصيبة أصابت الإسلام والمسلمين، وبعثت في نفوسهم الحزن والأسى إذ يقول:

والمَسْجِدُ المعمورُ جامعُ عُقبةٍ
خربُ المعاطنِ مظلمُ الأركانِ
قفرٌ فما تغشاه بَعْدُ جماعةٌ
لصلاةِ خمسٍ لا ولا لأذانِ
بيتٌ بوَحي الله كان بناؤُه
نِعْمَ البنا والمبتنى والباني
أعظم بتلك مصيبةً ما تنجلي
حسراتها أو ينقضي الملوانِ(27)

ويمضي ابن رشيق في قصيدته ليشير إلى أنّ الأمة العربية والإسلامية في المشرق والمغرب، حينئذ قد أحزنها ما أصاب القيروان، فقال:

حَزِنَتْ لها كُوَرُ العراقِ بَأسْرِهَا
وَقُرَى الشَّام ومِصْر والخُرَسَانِ
وَتَزَعْزَعَتْ لمصابها وتنكدتْ
أسفًا بلادُ الهِندِ والسّندانِ
وَعَفَا مِنَ الأقطارِ بَعدَ خَلائَهَا
مَا بَيْنَ أندَلُسٍ إلى حَلوَانِ(28)

ولم يقف الحزن على القيروان عند الإنسان، وإنّما تجاوزه إلى الطبيعة، فالنّجوم الزاهرة، والشمس والقمر، واللّيل والنّهار، والجبال، والأرض، قد اهتزت جميعها لمصاب القيروان، يقول:

وأرى النّجومَ طَلعْـنَ غَيرَ زَوَاهِرٍ
في أُفْقِهِنّ وَأَظْلَـمَ القَمَرانِ

وأرى الجِبَالَ الشُّمَّ أمست خشعًا
لمصابِهَا وتَزَعْزَعَ الثَّقلانِ(29)

ويختم قصيدته بالتساؤل عمّا إذا كان في الإمكان أنْ تعود القيروان إلى سابق مجدها وعزّها، ولكن كيف السبيل إلى ذلك، بعد ما لعب الزّمان بأهلها، وسلبتها الأيام حسنها وجمالها؟ فيقول:

أترى اللّيالي بعدما صَنَعَتْ بنا
تَقْضي لـنا بتواصلٍ وتدَانِ؟

وتعيدُ أرض القيروانِ كعَهدِها
فيما مضى منْ سالفِ الأزمانِ

أمْسَتْ وقد لَعِبَ الزّمانُ بأهلِها
وتقطعَتْ بهم عُرى الأقْرانِ

فتفرّقُوا أيْـدي سبأ وتشتّتوا
بَعدَ اجتماعهِم على الأوطانِ(30)

كانت هذه مقتطفات من نونية ابن رشيق في بكاء القيروان، وهي قصيدة طويلة تبلغ خمسة وخمسين بيتا، وقد صوّر لنا فيها الشاعر النكبة تصويرا دقيقا، كما وصف حال المدينة في أيام عزّها ومجدها، وما آلت إليه بعد اقتحامها. جاء كلّ ذلك بأسلوب عربيّ مبين، بالرُّغم ممّا تسرّبَ إليه من جمل مضطربة ركيكة أحيانا، أمّا عاطفته فصادقةٌ لأنّه من أهل المدينةِ الذينَ شُردوا وأبعدوا عن ديارهم، فجاءت عاطفته حزينة لأنّ قلبه يقطر ألمًا وأسى على ما حلّ بمدينته الجميلة من دمار وخراب...

أمّا ابن شرف القيرواني (390-460 هـ)، صديق ابن رشيق السّالف الذّكر، فقد بكى مدينته هو الآخر بشعر رقيق، يدل على امتلاكه لموهبة شعرية، وقدرة فنية على قول الشعر، وخوض غماره في مهارة وبراعة، وممّا وصلنا من شعره في بكاء القيروان، قصيدته اللامية التي يصف فيها جالية القيروان بمدينة سوسة، وما أصابها منْ مَهَانةٍ واحتقارٍ، إثْر فرارهم بعد نكبة مدينتهم، يقول:

آهِ للقيروان! أنّـة شَجـو
عن فؤادٍ بجاحم الحزنَ يصلَي

حين عادت به الديـار قبورا
بل أقولُ: الدّيار منهن أحلَى

ثم لا شمعةٌ سوى أنـجمٍ تخـ
طَو على أُفْقِها نواعس كسلَى

بَعْدَ زهرِ الشماعِ توقَدُ وقـدًا
ومتَـانِ الذُّبال تفـتلُ فتلاَ(31)

والوجوهِ الحسان أشْرقَ منهن
وَتفضلـهُنَّ معنَى وشكـلاَ

إلى أن يقول:

بعد يوم كَأنَّمَا حُشِر الخلـ
قُ حفاةً بـه، عَوَارِي، رَجلَى

ولهم زحمـةٌ هـنالك تحكـي
زحمة الحشر والصّحائفُ تُتلَى

من أيـامَي وراءهن يـتامَى
مُلئوُا حَسرةً وشَجْوًا وثكـلاَ(32)

وحصانٍ كأنّها الشّمسُ حُسنًا
فتّها الأطمارُ نجـلاء كحلاَ(33)

لبِسُوا البالياتِ منْ خَشنِ الصّو
فِ وعادَ النّبيهُ في الناس غُفلاَ

نادباتٌ: عفراءُ تُسعدُ سُعدَى
وسعادٌ تجيبُ بالنّوْح جُمـلاَ

لَيسَ منهنّ من يُـودّعُ جارًا
لا ولا حُـرمةٌ تشيّع أهــلاَ

كلّهُنَّ اعتدى الفـراق عليه
فاقْتَحَمْنَ الجلاءَ حفـلا فحفلاَ(34)

مُزّقُوا في البلادِ شرقًا وغربًا
يسكبون الدّموع هطـلا ووبلاَ

لا يلاقي النسيب منهم نسيبا
يتعزّى بـه ولا الخلُ خـلاّ(35)

والقصيدة في ثلاثة وثلاثين بيتا، وهي من عيون الشعر العربي في هذا الفنّ منْ حيث دقة تصوير ما أصاب القيروانيين من ذلّ وهوان أثناء تعرّض مدينتهم للاقتحام

من قبل الغزاة، ولا بن شرف قصائد ومقطوعات أخرى في ندب القيروان والحنين إليها، ومنها قوله:

**يا قيروانُ وددت أنّي طائرٌ**
**فأراكِ رؤيةَ باحث متأمّلِ**

**آهًا وأيّةُ آهة تشفي جَوَى**
**قلب بنيران الصّبابةِ مُصطَلي**

**أبدتْ مفاتيحُ الخطوبِ عجائبًا**
**كانتْ كوامِنَ تحتَ غيبِ مُقفَلِ**

والآن ننتقل إلى شاعر قيرواني آخر، ألا وهو: أبو الحسن الحصري القيرواني، صاحب القصيدة الشهيرة التي مطلعها:

**يا ليلُ الصَّبُّ متى غـدُه**
**أقيـامُ السّاعـةِ مَوعــدُه(36)**

ولد في حدود سنة عشرين وأربعمائة للهجرة 420 هـ بالقيروان(37)، وفيها قضى شبابه، أي: نحو ثلاثين سنة من عمره، وبعد نكبة القيروان اضطرّ إلى الهجرة من وطنه كما فعل الشاعران السالف ذكرهما من قبل، ابن رشيق وابن شرف، والتجأ إلى سبتة واستقرّ بها يدرّس علم القراءات ثم اجتاز إلى الأندلس واتصل ببني عبّاد في إشبيلية ومدحهم ثم انتقل بين عواصم ملوك الطوائف وأخيرا حلّ بمدينة طنجة، وبها توفي سنة ثمان وثمانين وأربعمائة للهجرة (488 هـ).

وقد آلمته نكبة القيروان كبقية شُعراء عَصْره، فقال يَنْدُبُها بقصيدة طويلة نقتطفُ مَنْها هذه الأبيات:

**مَوتُ الكرام حياةٌ في مواطنهمْ**
**فَإن هُم اغتربُوا مَاتُوا وَمَا ماتُوا**

**يا أهلَ ودّيَ لاَ والله ما انتكثَتْ**
**عندي عهودٌ ولا ضاقتْ مودّاتُ**

**لِئن بَعد تُم وحال البحرُ دونكُمْ**
**لَبينَ أرواحِـنَا في النَّوم زَوْراتُ**

**ما نمت إلاّ لِكي ألقىَ خـيالكُمُ**
**وأين منْ نازحِ الأوطانِ نومـاتُ**

إلى أنْ يقول:

**أصبحتُ في غُربتي لو لا مكاتمتي**
**بكتني الأرضُ فيها والسماواتُ**

**كَأنّني لم أذُقْ بالقيـروانِ جنى**
**ولَم أقلْ هَا لأحبابي وَلاَ هَاتـوُا**

**ألاَ سَقى الله أرْضَ القيروانِ حَيًا**
**كـأنّهُ عـبراتي المُستهـلاتُ(38)**

ونلاحظ أنَّ الحُصْري أكثر براعةً في الشّعر من صاحبيْه: ابن رشيق وابن شرف، ولعلّ لآفة العَمى التي أصيب بِهَا الحُصْري دَوْرًا في ذلك.

وبكى القيروان أيضا، بعد نكبتها الشاعرُ عبد الكريم بن فضال القيرواني، فقال:

**كيـفَ يا قَيـروانُ حالُكِ لَمّا**
**نَثَـرالبينُ سلكَـكِ المنظـومَا**

**كُنتَ أمّ البلادِ شرقًـا وغربًا**
**فَمحا الدّهْرُ وشيك المرقُومَا(39)**

## 3 – الخصائص العامة في شعر بكاء القيروان:

في ختام بحثنا هذا، يجدر بنا أنْ نشير إلى بعض الخصائص العامة في شعر بكاء القيروان، وهي:

1-الشعراء الذين رثوا القيروان كلهم من أهلها، وقد ألجأهم الهلاليون إلى هجرها، والفرار منها، ولذَا بالغوا في تصوير المأساة، أي: ما نَزَلَ بها من صنوف التدمير والتخريب والعسف والهوان...

2-الشعرُ فنٌّ من فنون الكلام، يعتمد على الصوّر والأخيلة التي تقتفي أثر الحقيقة وتلتصق بها، وبالنظر إلى أن الحقيقة قد وقعت فعلاً، فإنَّ علم المؤرخ وبحثه يجدان الحقيقة، وخياله وفنّه يوضّحان مدلولها(40)، ولذلك يمكن أنْ يستفيد التاريخ من الشعر، ولكن لا

يحب اعتماده كليةً كوثيقة أو سند تاريخي دون تمحيص وتدقيق...

3-بعض الشعراء لم يذكروا الهلاليين بسوء، وإنما أرجعوا المصير المحتوم، أي: نكبة القيروان إلى القضاء والقدر ودعوا الله أنْ يعيدها إلى سالف عهدها...

4-ما وصلنا من شعر في هذا الفن، قصائد ومقطعات، ولم يختص أيُّ شاعر بهذا اللّون من الشّعر...

5-بالنسبة لطول النفس وقصره: لقد طالت قصائد بعض الشعراء كنونية ابن رشيق ولامية ابن شرف، وتائية الحصري، أمّا بقية الأشعار التي وصلت إلينا فمقطعات قصيرة.

6-أمّا بالنسبة للوحدة الموضوعية: فقد جاءت قصائدهم ومقطّعاتُهم كُلاً متماسكًا، يَصعُبُ أنْ نجد فيها ثغرات وقد أعطى هؤلاء الشعراء لهذا الفن أهمية، فكانوا من أوائل الذين أفردوا له قصائد ومقطعات...

7-تَميَّزَ شعرُ رثاء القيروان بصدق العاطفة، وحرارة الشعور، لأنَّهُ يصدر عن عاطفة وأسى عميقين، ويبدو لنا الحزن واضحًا في ثنايا القصائد والمقطوعات...

8-أمّا الأسلوب، ففي جملته سهل، يَمتازُ بالموسيقى الحزينة والرّنة الواجمة، والأنّة الوجيعة، وهو يختلفُ من شاعر إلى آخر، فأسلوبُ ابن رشيق ركيك، وقد يبلغ حدّ الإسفاف أحيانا، ومرَدُّ ذلك أن ابن رشيق كان ناقدا أكثر منْهُ شاعرًا، أمّا أسلوب ابن شرف فكان سلسا، وألفاظه واضحة مألوفة، وقد برع في تصوير المدينة والهاربين منها، أمّا الحصري فكان أكثر براعة في الأسلوب من صاحبيه ابن رشيق وابن شرف، فأسلوبه متين السبك، جميل اللفظ مشرق الديباجة، ولعل لآفة العمى التي أصيب بها الحصري دورا في ذلك، أمّا ابن فضال فلا نستطيع الحكم على أسلوبه وشاعريته لقلة ما وصلنا من شعره في هذا الباب.



## المصادر والمراجع

1) هو حسن بن رشيق، مملوك من موالي الأزد، وُلد بالمسيلة سنة تسعين وثلاثمائة للهجرة (390هـ)، ونشأ بها، وتأدّبَ بها يسيرًا، وعلّمه أبوه صنعتَه وهي الصياغة، وقال الشعر قبل أنْ يبلغَ الحلم، وتاقت نفسه إلى التزيّد من ذلك، وملاقاة أهل الأدب فرحَلَ إلى القيروان سنة ست وأربعمائة (406هـ)، فأخذ عن جُلة علمائها، ثم اتصل بالبلاط الصنهاجي سنة سبع عشرة وأربعمائة (417هـ) ومدح المعزّ بن باديس، وأصبح من شعرائه المقربين... (ابن رشيق: أنموذج الزمان في شعراء القيروان، ص: 439-440. ط تونس 1986)، وأنظر عنه: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج2، ص: 85 (ط. إحسان عباس). والعماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج3، ص: 298 والسيوطي: بغية الوعاة، ج1، ص: 111، (طبعة القاهرة).

2) هو محمد بن أبي سعيد، المعروف بابن شرف القيرواني، الأديب الشاعر، ولد في مدينة القيروان سنة تسعين وثلاثمائة للهجرة، والقيروان في أوج ازدهارها رافلةً بالعلوم، حافلة بالفنون، زاخرة بالعديد من العلماء والأدباء الكبار، فتلقى العلم والأدب عنهم، حتّى نبغ وأجاد وأصبح من شعراء الدولة الصنهاجية المقربين، ونديما لأميرها المعز بن باديس الذي حاز إعجابه وحظي بعنايته هو وصديقه ابن رشيق، حيث كان المعزّ يثير بينهما عوامل المنافسة والتحدي، وبقي ابن شرف في هذا الجو الأدبي الخصب حتّى غادرها إلى الأندلس التي توفي بها عام ستين وأربعمائة للهجرة (ديوان ابن شرف، ص: 19 وما بعدها) وأُنظر عنه:

ابن بشكوال: الصلة، ج2، ص: 571 ط مكتبة الثقافة 1975م. وياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج19، ص: 37، (ط. القاهرة 1936).

3) هو أبو الحسن علي بن عبد الغني الحصري، ولد بالقيروان من أرض إفريقية في حدود 420هـ وأتقن الأدب والشعر وقراءة القرآن، وله في هذا المعنى الأخير قصيدة نظامها في قراءات نافع عدد أبياتها مائتان وتسعة، دخل الأندلس ثمّ عاد إلى طنجة وسكنها إلى وفاته سنة 1095 م / 488 هـ. تاريخ الأدب العربي مج الثاني، تحقيق د. علي نجيب عطوي. بيروت، لبنان 1985.

4) هو أبو الحسن عبد الكريم بن فضال القيرواني، عاش في القرن الخامس الهجري، وشهد نكبة القيروان سنة 449 هـ ورثاها كبقية شعراء عصره. . . (أنظر عنه: الخريدة للأصفهاني - قسم شعراء المغرب والأندلس- ج2، ص: 188. وديوان الحصري القيرواني (أبو الحسن). ص: 38).

5) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج1، ص: 347 وأنظر ما بعدها، وانظر أيضا: المسعودي مروج الذهب، ج3، ص: 511 وما بعدها (ط. الجزائر).

6) المسعودي: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

7) المسعودي: المصدر السابق، ص: 511-512، وردت الأبيات دون ذكر قائلها، ووجدت اسم الشاعر في كتاب الدكتور الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية ص:255 لكنه لم يذكر المصدر الذي استقى منه المعلومة.

8) المسعودي: المصدر السابق، ص: 513-514.

9) الدكتور الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية ص:255-226.

10) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص: 586 (ط. دار إحياء العلوم، بيروت). وأُنظر أيضا الجاحظ: الحيوان، ج1، ص: 224 و354. (تحقيق عبد السلام هارون).

11) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج2، ص:129.

وأُنظر أيضا: المسعودي: مروج الذهب، ج4، ص: 236- 237 و242 وما بعدها.

12) ابن الرومي: الديوان، ج2، ص: 419 (تحقيق: الدكتور حسين نصار).

13) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

14) الدكتور عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، ص:320.

15) الدكتور الطاهر أحمد مكي: دراسات أندلسية، ص: 229.

16) انظر عن الفتنة: ابن عذاري: البيان المغرب، ج3، ص:42 وما بعدها (تـ: ليفي بروفنسال. و: ج. س. كولان).

17) ابن الخطيب: أعمال الأعلام، ونشر باسم تاريخ إسبانيا الإسلامية ص: 107، وأُنظر القصيدة كاملة هناك (107-108) تحقيق: ليفي بروفنسال. ط2، 1956. نقلا عن الدكتور الطاهر أحمد مكي: المرجع السابق، ص: 240.

18) ابن الخطيب: المصدر السابق، ص: 105، نقلا عن الدكتور إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي - عصر سيادة قرطبة- ص: 138-139.

19) ابن عذاري: المصدر السابق، ص: 110.

20) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها، وأنظر أيضا: ابن بشكوال: الصلة، ج1، ص: 35، (ط. القاهرة 1955م).

21) ابن شرف: الديون، ص: 20 (تحقيق: د. حسن ذكرى حسن).

22) المصدر نفسه، ص: 24.

23) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج3، ص: 298 وأنظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج2، ص: 85 والسيوطي: بغية الوعاة، ج1، ص: 504، (ط. القاهرة) وياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج8، ص: 111، (ط. القاهرة).

24) رابح بونار: المغرب العربي، تاريخه وثقافته، ص: 360-361.

25) رابح بونار: المرجع السابق، ص: 361.

26) رابح بونار: المرجع السابق، ص: 361

27) رابح بونار: المرجع السابق، ص: 361.

28) المرجع السابق، والصفحة نفسها.

29) المرجع السابق، والصفحة نفسها.

30) المرجع السابق، ص: 363.

(31) متان: ج. مُتُنٌ. المَتان: ما بين كُلّ عمودين.

الذّبال: ج. الذبالة: الفتيلة.

32) الأيامى: جمع أيّم: من لا زوج لها. الشجو: الحزن والهم، الثكل: الموت والهلاك، وفقد الحبيب، وأكثر استعماله في فقد المرأة لزوجها أو ولدها.

33) الحَصَانُ: المرأة العفيفة البعيدة عن الريبة. النجلاء: واسعة العينين في جمال.

34) الجلاء: الخروج من الوطن. الحفل: الجمع من الناس.

35) ديوان ابن شرف، ص: 89-90-91-92 (تحقيق د. حسن ذكرى حسن).

36) المصدر نفسه، ص: 86.

37) ديوان الحصري، ص: 143 (تحقيق: محمد المرزوقي والجيلالي بن الحاج يحي).



38) المرجع السابق، ص: 125.

39) المرجع السابق، ص: 125.

40) المرجع السابق، ص: 38.

# ثلاثة كتب جديدة في تاريخ القيروان

عادل بالكحلة

**1 ـ تال ديالو (أحمدو)، الصناعة بالقيروان من خلال مدوّنة سحنون ونوادر ابن أبي زيد، وحدة بحث تاريخ القيروان/ جامعة الزيتونة، تونس 2007، 159 صفحة.**

أحمدو تال ديالو، باحث من أصل مالي، من خرّيجي جامعة الزيتونة. اعتمد في دراسته للصناعة بالقيروان من خلال المصادر الفقهية على مصدرين تأسيسيّين للمالكية الإفريقية، فسحنون توفي عام 240 هـ / 854م، وابن أبي زيد توفي عام 386 هـ/ 996م. وقد كانت أحكام سحنون تتناول في أكثر الأحيان ما عاشه في مدينة القيروان، وكذلك نوادر ابن أبي زيد رغم أنها شملت فتاوى مصرية وشامية وعراقية أيضا.

غطّت المدوّنة والنوادر أربعة وعشرين صناعة يدوية «تمثلت في صناعة الحائك والصّبّاغ والخياط والقصّار والبزّاز والصّرّاف والصّوّاغ والحمّال والحداد والدباغ وصاحب الحمّام والبنّاء والخبّاز والحفّار والخرّاز والصّيقل والجزّار والقصّاب والطّحّان والنّقاش والحجّام والرّقّاء والحطّاب والجلاّد» (ص 46). أما الصناعات التي تعتمد على الفكر أكثر من اليد فتمثلت في «الطب والبيطرة والكوّاء والكحالة والتعليم والوراقة» (ص46). ولكن هذا التصنيف، بين المهنة «اليدوية» والمهنة «الفكرية» قاصر جدّا، وقد كان بإمكان الباحث الاستئناس بتصنيف ابن خلدون للمهن، فهو أوفق (المقدمة، دار الجيل، بيروت، 2003، صص 203).

كما أن مصطلح «معدن» (صفحة 49) الذي ورد في المدوّنة لايعني النحاس أو الحديد، بل يعني في استعمال ذلك العصر ما نسمّيه اليوم «المنجم» (وإن كان المصطلح «المنجم» موجود آنئذ أيضا). ولقد رجّع الباحث بساطة الصناعة الاستخراجية، ولكنه لم يستدل على ذلك، رغم وجود بعض الدراسات في ذلك، أوّلها ما جاء في دائرة معارف الاسلام. وقد اعتبر الباحث أن الرسول قال : «جعل الله رزقي تحت رمحي» (صفحة 51)، ليتبادر إلى أذهاننا أنه كان قاطع طريق يعيش من اغتصاب أملاك الناس عنفا، في حين أننا نعرف جيّدا أنه كان مسالما، يجنح للسلم ولا يتجاوزه إلا لردع العدواني، وأنّه كان يعيش من الرعي (مالكا للماشية أو شريكا فيها...) ثم من التجارة (مع عمّه ثم مع خديجة)، وقد استثمر مالها من أجل التعبئة الدينية.

وقد لاحظ الباحث «النظرة المزدرية إلى الصنّاع في المجتمع القيرواني من خلال كتب تراجم الفقهاء»، ورغم تحسّنها «بمرور الزمن» «ظلت بعض المهن غير محترمة وتؤدي إلى مطعن اجتماعي (...) كالحجامة، والعمل في الحمّام، والقصابة، ومهنة الحمّالين والحطّابين ونحوهم» (صفحة 53). وذلك بسبب تأويل المدوّنة للنجاسة واستعمال بعض المهن للربا وكثرة الأيمان والكذب في بعض المهن (صفحة 53). ولم تخصص المدونة والنوادر بابا مستقلا للصناعة، مما يؤكد دونيتها، ولكنهما أفردتا بابا خاصا لتضمين الصّنّاع.

ويبدو أن أكبر الصّنّاع كانوا يعلمون في بيوت الناس، أجراء لصنّاع أو عبيد صنّاع، ولم يكونوا من أصحاب حق الضمان في المدوّنة والنوادر. وقد «اتفق جل العلماء على عدم تضمين الأمير ما أفسد أو ضيّع، حتى إذا تعدى، وكذلك العبد الأجير، إلا إذا انتصب لذلك» (صفحة 58).

في أصناف الصّنّاع، نجد المبتدئين أوّلا وقد كانوا صبية، وجلّ المبتدئين عبيد لاحتقار السكان الأصليين للأعمال اليدوية (صفحة 92)، ومن المبتدئين «من كان يغدو في الصباح ويروح في المساء، ومنهم من كان يبيت في العمل مع معلمه»، دون مقابل مالي، «ويبدو أن المعلمين كانوا يستغلون أولئك الصّبية آستغلالا فادحا، مما جعل مالكا يمنع من استخدامهم خدمة تمنعهم من النوم» (صفحة 92)، ولكنّ هذا الموقف الفقهي لا يكفي لرفع هذا الاستغلال.

وقد كانت جل الفئة العاملة من العبيد، وهم من «البربر»، والأفارقة، ومنهم من أعتق. ونجد في المدوّنة والنوادر «أن العبيد قد استخدموا في جميع ميادين العمل ليلا ونهارا، فكانوا يستسقون بالنهار ويطحنون بالليل (...) وإن كان مالك لم يعجبه ذلك» (صفحة 191)، ولكنّ المالكية وسحنون سمحوا باسترقاق كل الأعراق، باستثناء العرب. وقد كان بعض ملوك مالي يبيعون بعض رعاياهم للنّخاسين العرب والأمازيغ، ممّا جعلهم مشاركين في هذه الجريمة التاريخية (كملوك بنين)، رغم أن سورة «البلد» جعلت عدم تحرير العبيد العقبة الوحيدة أمام رضاء الله ودخول الدين (الآية 13)، علاوة على عقبة البخل والاحتكار (الآية 14).

## 2) الهنتاتي (نجم الدين) [جامعا ومعدّا للنشر]، دراسات في تاريخ القيروان، مركز الدراسات الاسلامية بالقيروان ووحدة بحث تاريخ القيروان -تونس 2009 :

جاء هذا الكتاب في 309 صفحة، جامعا 9 بحوثا بين «دراسات ذات صبغة عمرانية ومعمارية» و«دراسات ذات صبغة تاريخية»، من إنتاج وحدة بحث تاريخ القيروان التي يشرف عليها الأستاذ نجم الدين الهنتاتي.

قدّمت الأستاذة نهاد بن شعبان، المهندسة الداخلية، دراسة في العمارة والزخرفة بالدّار القيروانية، من خلال بحث ميداني، متجاوزة النّصوص التاريخية والفقهية لأنها «لا تتعرض بصفة خاصة إلى الهندسة الداخلية المفصلة للدور، كما أنها شأنها شأن الحفريات، تهتم بالقصور الكبيرة فقط» (صفحة 15)، ومتجاوزة أيضا الجغرافيّ جان ديپوا لأن رسمه للدار القيروانية «يفتقد إلى الدقة» (صفحة 15). وقد قدّمت لنا هذه الدراسة «لمحة أوّليّة عن عمارة الدور العتيقة بمدينة القيروان، وهو عمل يجب أن يتواصل حتى يقع الاهتمام بهذه الدور قبل أن تتلاشى، ثم القيام بمقارنتها بما يتوصّل إليه من نتائج تهم مدنا أخرى» (صفحة 60).

أما الباحثة منال حمّامي فقد حاولت في دراستها «محاولة التأصيل الشرعي لفن العمارة وإبراز ما كان لفقهائنا ومفكرينا من دور في تطوير وإثراء هذا الفن وإشعاعه» (صفحة 63). وهي ترى أن من أهم المؤلفات الفقهية العامة التي تناولت العمارة، مجموع فتاوى ابن تيميّة الحرّاني في مرتبة أولى، مثلما أورده في «كتاب الصلح من مسائل في الدّور، وما يضر منها، إلى جانب أحكام تتعلق بإقامة الرّواشن» (صفحة 69)، والحاوي للفتاوى لجلال الدين السيوطي، ونوادر ابن أبي زيد القيرواني، والمعيار المغرب للونشريسي، ونهاية الرتبة في طلب الحسبة للشْيزري، ومعالم القربة في طلب الحسبة لابن الأخوة. واستعرضت الباحثة أهم الكتب المستقلة بأحكام البناء في نظرها، مثل القضاء في البنيان لابن الليث المصري، فكتاب الجوار للتطيلي، والإعلان بأحكام البنيان لابن الرامي البنّاء، وكتاب الحيطان للثقفي الحنفي. وقد أكدت الباحثة أن الحديث النبوي «لاضرر ولاضرار» قد احتل موقعا متميزا في فقه العمارة الإسلامية (صفحة 71).

أما الباحث علي المنصوري، فقد تناول التقنيات الزخرفية بزاوية أبي زمعة البلوي بالقيروان. وقد خلص إلى أنها «فضاء متميز تجسدت فيه إبداعات راقية ومتنوعة تمثل اشكالا وألوانا تداخلت فيها عديد التأثيرات والأبعاد الرمزية والعادات. وأنتجت هذه الجوانب نموذجا زخرفيا يعبّر عن اعتقاد المجتمع في الـ..ا. ونظرته للحياة» (صفحة 109).

أما العربي الصغير العربي، فقد تناول «المقابر الاسلامية والفن الجنائزي بمدينة القيروان في العصر الوسيط»، مؤكدا أن فضاء الموت بالمدينة احتوى على «ابداعات فنية راقية (...) تداخلت فيها عديد الطقوس والأبعاد الرمزية والعادات ونظرة الأشخاص للموت والاعتقاد في ما بعد الموت» (صفحة 164)، ومثلت المقبرة «تدرجّا فنيا...» بدءا بالقبر، فالقبّة، ثم الحوطة والزاوية، في حين مثّل شاهد القبر صورة فنية راقية يعبّر عن مخزون تراثي فني (...) من زخرفة ونقائش، تنوعت واختلفت نصوصها» (صفحة 165).

أما أحمد الباهي، فقد اهتم «بمصدر جغرافي لم ينل حظا كبيرا من الاهتمام» هو «آكام المرجان» لإسحاق ابن الحسين المنجم (منتصف القرن 4 هـ) في تناوله لمدينة القيروان.

وأما أحمدو تال ديالو، فقد تناول المدينة من خلال كتاب البلدان لليعقوبي، مستدلا على أن هذا الجغرافي «أعطى لمدينة القيروان حقها من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، فحرص على ذكر الشعوب والقبائل»، و«جعل مدينة القيروان نقطة الانطلاق في ضبط المسالك وتحديد المسافات بين مدن إفريقية» (صفحة 202).



أما مراد عرعار، فقد كرّس مبحثه للطريق الثاني من المدينة إلى قلعة أبي طويل، حسب البكري، مركزا على «القطعة من القيروان إلى أبّة»، مستدلا من البحث العياني الميداني، فوقف على الأهمية العلمية الكبيرة لدراسة البكري، وعلى الأهمية القصوى للشبكة العمرانية بالعصر الوسيط بين القيروان وغرب إفريقية، وكذلك أهمية مصادر المياه على طول هذا الطريق.

أما عبد الحميد البحروني، فقد حلّل بعض النصوص التي تناولت المدينة في العصر الوسيط، وقد اختار بعض النصوص التي عرضت للتأسيس (الواقدي وابن عبد الحكم) والنصوص التي اهتمت بالعمران والعمارة (اليعقوبي وابن حوقل والمقدسي والقاضي النعمان الاسماعيلي المغربي والبكري والإدريسي وابن القفطي وياقوت وابن الأبّار وابن خلكان وابن عذاري والدباغ والعبدري وأبو الفداء وابن خلدون والحميري والحسن

الوزان والوزير السّراج ومحمود مقديش)، كما اختار نصوصا تتناول الجانب السياسي والعسكري (ابن عبد الحكم والبلاذري والطبري وأبو العرب والاصطخري والرقيق القيرواني ...).

أما الباحث نصر الحنزولي فقد قدم ببليوغرافيا مفصلة عن القيروان، لكنها غير نهائية.

لهذا الكتاب، يعتبر جمهرة جامعة تقدّم إضافة نوعية لمكتبة القيروان.

### 3) البكّوش (سمير)، القيروان 1881 – 1939، من المقاومة المسلحة إلى المقاومة المنظمة، كلية الآداب بمنوبة 2006:

الأستاذ سمير البكّوش، مهتم بالتاريخ المعاصر، وقد كانت مذكرته الجامعية الأولى في العلاقة بين الواقع الاقتصادي والنشاط السياسي والنقابي بالرقابة المدنية بالقيروان (1929 – 1949)» عام 1991، ثم كانت هذا الكتاب، الذي هو في الأصل مذكرته الجامعية الثانية، للتعمّق أكثر في تاريخ جهة القيروان المعاصر، ولكنه فارق هذه الحياة سريعا، إذ توفي سنة 2008.

تسعى هذه الدراسة إلى «إبراز تبعات التدخل الاستعماري وانعكاساته على الأهالي وردود الفعل بين رجل الريف ورجل المدينة» (صفحة 9).

وقد مارس العامل الاقتصادي والاجتماعي في نظر الباحث «في تطور ردود فعل الأهالي تجاه الاستعمار الفرنسي بالرقابة المدنية بالقيروان» (صفحة 192).

فقبل التدخل الاستعماري، كان ريف الجهة ذا روابط اجتماعية متينة «رغم الاختلافات المادية لمختلف الفئات المكوّنة لقبيلة جلاص»، وكانت العلاقة الاجتماعية بالمدينة محددة أساسا بالثروة والوجاهة (صفحة 31).

لقد انتزعت السلطة الاستعمارية هناشير الدولة بالوسلاتية والشراحيل منذ 1905، وخاصة خلال التقسيمات الكبرى سنة 1923 – 1924. فانحلّ النظام القبلي وتغيرت أنماط العيش، ففقدت المطمورة الجماعية للحبوب أهميتها إذ أصبحت السوق التي ركّزها المعمّرون وسط الأرياف تستهوي الفلاحين، فأصبحوا يفضلون بيع حبوبهم حتى إن اضطروا إلى اشترائها خلال موسم الزرع بعد ذلك بأسعار أرفع، أو طلب سلفات البذر والإعانات الموزعة بالتقتير من الشركات الأهلية المحيطة (صفحة 95). وتقلص نظام «المعونة»، أحد أهم مظاهر التضامن الاقتصادي، وتقلصت ظاهرة الصراع بين العشائر ولكن أنواع التسيير الذاتي أصبحت شكلية: وبدأت الخيام في التقلص ليظهر «القربي» (مسكن من الطوب والأعشاب) بحكم الاستقرار بعد الترحل، كما برزت المنازل الحجرية ذات الإسمنت والجدر والمستطيلة الشكل؛ وظهرت عادات غذائية جديدة نتيجة «مساهمة الأهالي في الحرب العالمية الأولى، وكذلك الاختلاط بالمعمّرين وإدخال مواد استهلاكية جديدة تطوّر استهلاكها بتطور الأسواق الأسبوعية» كالشاي والقهوة والسكر والخمر، كما تغيّرت الأواني المستعملة. وهذا ما ساهم «في إقحام عالم الأرياف في اقتصاد السوق» الرأسمالية الإمبريالية (صفحة 96). كما ظهر تطبيب حديث ونظرة جديدة للحياة.

هذه العوامل أهّلت ظهور مقاومة جلاصية مسلحة ضدّ عمليات الاستعمار الزراعي، فلم تقتصر ردود الأفعال على العرائض ورسائل التشكيّات، ومثال ذلك أحداث هنشير الخضراء، سنة 1923 (صفحة 192).

ولم تكن شعبة الحزب الدستوري القديم قادرة إبان الحرب الامبريالية الأولى على الاستجابة للواقع الجديد، خاصة مع فتورها منذ بداية سنة 1924. وقد ملأت شعبة الحزب الدستوري الجديد هذا الفراغ، مظهرا «قدرة

كبيرة على تعبئة الجماهير وتأطيرها» (صفحة 192)، مركزا دعايته على آثار الأزمة الاقتصادية التي تعاني منها الطبقات الشعبية بالريف والمدينة. لكن عمله كان مجرد عمل تحمّسي وظرفي معرّض للفتور عند كل ضربة قمعية (صفحة 193). ولكن الباحث لم يشر إلى تنامي الإيديولوجيات اليسارية بمدينة عقبة منذ أواسط الثلاثينيات خاصّة، وقد أشار إلى ذلك المؤرخ حسين رؤوف حمزة في مذكرته : «ح.ش.ت. في مواجهة المواطنين والمسألة الوطنية: من التحرير إلى الاستقلال (1943 - 1956)»، مشيرا إلى الحجم المعتبر لمدينة القيروان في هذه الحركة الاجتماعية مقارنة بالمراكز التونسية الأخرى.

لكن عموما، كان عمل سمير البكّوش موفقا، معتمدا على وثائق، إدارية، تستعمل لأول مرّة، ومبرزا أهميةِ الريف في صنع السيرورة التاريخية، تلك الأهمية التي أهمِلت طويلا.



# ضللت الطريق إلى القيروان

عادل معيزي

ضَلَلْتُ الطريقَ إلى ساحةِ المسجدِ الأغلبيِّ
وإن كنتُ وحدي!..
ضَلَلْتُ الطريقَ إلى مَقعدٍ حجريٍّ
ضَلَلْتُ الطريقَ إلى القيروان
رأيتُ نبيذَ الخطاطيفِ فاضَ
على جانِبَيْ عُنفُوانِ المساء
سأمضي إلى همسةٍ في عِراكِ الطريقِ إليكِ
لألبسَ تلكَ النُجومَ التي سَتَضُمّكِ يومًا
لبستُ السحابَ الرَّماديَّ
أيتها الوردةُ الوالهه
إنني أطلبُ الآنَ أن تستفيقَ من الخَلَجاتِ
وتَسكَرَ في حِجرِها الآلهه
وعمّا قليلٍ سأبكي على طَلَلٍ كان لي
سأبكي على رقّةٍ في هدوءِ الصباح
سأبكي على سرِّ هذي الحياةِ العميقِ
سأبكي على رَسمِها ولتُسامحنني شاعراتُ الحداثه

فعشقي قَديمٌ وقلبي خُرافه
خُذيني أيا قيروانُ إلى نَبعِ مائكِ
جُرحي يَجُرُّ دِنانًا من الخَمرِ
يُسرِجُ أزمانَهُ ويَجُسُّ خلايا الأنوثةِ فيكِ
ويُشهرُ شَرخَ الحنينِ إزاءَ البدايةِ
أُطفِئُ أيتها القيروانُ على دَربِكِ المُنحني
في اتجاهٍ شبيهٍ بنثرِ الخريفِ، شقاءَ السّنين
وما يَنقضي من هبوبِ الندى، حين يَغمُرُ
سِربي، وأطفئُ فيكِ جفافَ الحقيقةِ
حتّى تَقُولي الحقيقةَ كلَّ الحقيقةِ عن سرِّ آدمَ
حينَ تنَزّلَ فجرًا عليكِ جواهرَ ماءٍ
وعن سرّ بدءِ الخليقةِ فيكِ
وعن أوّلِ الزقزقاتِ..
أيا قيروانُ أنا لا أبوحُ بكلِّ شُجوني
ولكنّكِ الآنَ أنتِ رَمَيتِ إليّ النُجَيماتِ
ثمّ استوَيتِ على مسرَحي وأطارفِ رجّتي

حينَ كانَ نهاري أشدَّ فراغا من الجسرِ في صَمتِهِ
أنتِ خبّأتِ أسرارَ شهوةَ آدمَ في شَفَتي
أنتِ فَلسَفتِ هذا النُواحَ الأثيرَ
وأنتِ التي استبدَلوكِ بعُكّازةِ العصرِ
أيّتها الشمسُ يا آخرَ الإثمِ
لستُ ظلالَ أبي زمعةَ البَلَويِّ
ولا خُطوةَ ابن رَشيق
ولا سيفَ عُقبَةَ يحلُمُ بالانتصار
على الكاهِنَهْ
لستُ إلا حفيدًا أضاعَ الطَريقَ
إلى القيروان
وتاه نزولا إلى نجمةٍ
فاتنه
لستُ إلا ربيعًا تَنَصَّل من زهرِهِ
وارتمى في رذاذِ الخَريفِ الكئيبْ
لَستُ إلا جَوادًا أطاعَ نساءً
صَعَدنَ الطَريقَ إلى..
غابةِ الأقحُوان

لَستُ إلا كُمُونًا على صَدرِ أمّي
وغَيبًا دَفينًا تَلَبَّسَ صُلبَ أبي
وتَعَبّد دَهرًا أمامَ جِدارٍ
أضاءَ تُخُومًا
مِنَ البَيْلَسان
لَستُ إلاّ..
طَريدًا تَوَارَيتُ..
في قِصَةٍ أطْفَأتها الخُطى
لَستُ إلاّ..
مَشاعِلَ زيتٍ أضاءَ
مساءاتِ أهلٍ تَهَجّرَ من أرْضِهِ
لَستُ إلاّ.. إلهًا صَغيرًا تَشَرّدَ
قَبلَ الأوان
لستُ إلا إلهًا يُحاولُ أن يُنشئَ الكَونَ
والشِّعْرَ
والإنْسَ
والجنّ..
من تُرْبَةِ القيروان

# اشتـــراك

ترحب إدارة تحرير مجلّـة الحياة الثقافيّـة بكل من يرغب في الاشتراك فيها وتدعوه أن يعتمد هذا الأنموذج وملأه بغاية الدقّـة والوضوح ثم إرساله إلى عنوان المجلّـة مع نسخة من وسيلة الدّفع.

مع الشكر على حسن تعاونكم



## اشتـــراك



**الاسم واللّقب :** ..............................................................

**العنوان :** ..............................................................

**الترقيم البريدي :** ...................... **الهاتف :** ......................

**عدد نسخ الاشتراك :** ............ (اشتراك سنوي لعشرة أعداد : 20,000 د)
(عشـرون دينـــارا تونسيـا أو ما يعـادلها)

يتمّ إرسال الاشتراك بواسطة حوالة بريديّـة أو صك بنكي بالحساب الجاري للمجلّـة بالبريد رقم : 9987+7+17001000000000 اللجنة الثقافية الوطنيّـة (الحياة الثقافيّة).

عنوان المجلّـة : 59، شارع 9 أفريل - تونس - الهاتف : 921 561 71 - 443 260 71